ماہنامہ

جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

ماہنامہ جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۷ | بابت ماہ جنوری ۱۹۹۰ء | شمارہ ۱

اس شمارے میں

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

[illegible] گنج نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

صغرا مہدی

شذرات

جامعہ کے حیاتی رکن اور دیرینہ خادم عبدالرزاق صاحب بھی اللہ کو پیارے ہو گئے۔

عبدالرزاق صاحب مرحوم اپنی نوعمری میں جامعہ برادری میں شامل ہوئے اور زیادہ تر تدریسی ذمہ داری نبھاتے رہے۔ وہ مدرسۂ ثانوی کے استاد اور ہیڈ ماسٹر بھی رہے اور اس طرح انھوں نے کئی نسلوں کی تربیت کی۔ رزاق صاحب ایک مذہبی انسان تھے اور ان کی زندگی میں مذہب کی جگہ سب سے اوّل اور اہم تھی۔ ان کے مذہبی اصول سخت گیر تھے۔ وہ زندگی بھر ان پر عمل کرتے رہے اور حتی الوسع لوگوں کو بھی ان پر چلنے کی تلقین کرتے رہے۔ انھوں نے بہت سادہ اور جفاکشی کی زندگی گزاری ان کی اپنی کوئی اولاد نہیں تھی مگر ان کا خاندان بہت وسیع تھا۔ وہ سب کے "ابا" تھے۔ خاندان کے سب افراد ان کی خدمت کو سعادت جانتے تھے۔ وہ اپنے شاگردوں پر خاص شفقت فرماتے تھے۔ انھیں دیکھ کر جامعہ کے ماضی کی یاد آجاتی تھی۔

کہا جاتا ہے کہ خدا پرست انسان کا اِس دنیا سے اُس دنیا کو سفر ایسا ہوتا ہے جیسے پھول سے خوشبو کا اُڑ جانا۔ اسی لیے رزاق صاحب جب کہ وہ ایک مہینے سے اپنے قضا کے روزے رکھ رہے تھے، وضو کر کے خدا کی بارگاہ میں نماز ادا کرنے جا رہے تھے، اچانک اس دنیا سے اٹھ گئے۔ جامعہ برادری رزّاق صاحب کے پسماندگان کے غم میں برابر کی شریک ہے۔ خدا مرحوم کو اپنی جوارِ رحمت میں جگہ دے اور ہم سب کو صبرِ جمیل عطا فرمائے۔

جامعہ میں مدرسہ ابتدائی سے مدرسۂ ثانوی تک تعلیم مخلوط رہی ہے۔ سنہ ۱۹۶۰ء کے قریب رزّاق صاحب

نے اس وقت کے شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب کے سامنے یہ تجویز رکھی کہ جامعہ میں لڑکیوں کا ایک الگ اسکول ہونا چاہیے۔ مجیب صاحب نے رزّاق صاحب سے اتفاق نہیں کیا اور مخلوط طریقۂ تعلیم کے حق میں پرزور دلیلیں پیش کر دیں۔ رزاق صاحب نے لڑکیوں کے الگ اسکول ہونے پر زور دیا۔ ایک مدت یہ سلسلہ چلتا رہا۔ جب رزاق صاحب کو یہ یقین ہوگیا کہ جامعہ میں لڑکیوں کے الگ اسکول کھلنے کا کوئی امکان نہیں ہے تو انھوں نے اپنے طور پر مسلمان لڑکیوں کے لیے اسکول کھولنے کا ڈول ڈالا اور جامعہ سے سبکدوش ہونے کے بعد انھوں نے اپنی زندگی کا مقصد اسکول کو چلانا، اس کی توسیع کرنا بنا لیا۔ وہ تن من دھن سے اس میں لگ گئے، ان کی لگن اور جوش سے متاثر ہو کر کچھ لوگ ان کی مدد کو آئے۔ خدا نے وسائل پیدا کیے۔ آج اس اسکول میں سیکڑوں کی تعداد میں لڑکیاں تعلیم پا رہی ہیں۔ اس کا اپنا ہوسٹل بھی ہے۔ اس اسکول میں اوکھلا گاؤں اور جامعہ بستی کی سیکڑوں لڑکیوں نے تعلیم پائی ہے اور آج وہ اپنے پیروں پر کھڑی ہیں۔ اس اسکول کا نصاب بھی رزاق صاحب نے اس طرح کا رکھا تھا کہ جس طبقے کی لڑکیاں وہاں تعلیم حاصل کرنے آتی ہیں، ان کے لیے کارآمد ہو۔ اگر یہ اسکول نہ ہوتا تو یہ سب لڑکیاں علم کی روشنی سے محروم رہتیں۔

رزاق صاحب مرحوم جامعہ کی ایثار پسند جفاکش خاموش خدمت کرنے والی جماعت کے ایک رکن کی حیثیت سے تو ہمیشہ یاد رکھے جائیں گے مگر مسلمان خواتین ان کے اس احسان کو کبھی فراموش نہیں کر سکیں گی کہ انھوں نے ان کے لیے تعلیم حاصل کرنے کے وسائل فراہم کیے۔

خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را

---

۱۰ ردسمبر کو اردو ادب ایک بڑے ادیب اور صحافت ایک بے خوف صحافی سے محروم ہوگئی اور ہندوستان نے ایک سیکولر انسان کھو دیا جو ظفر پیامی اور دیوان سریندر ناتھ کے نام سے مشہور تھا۔ وہ تقریباً ۴۵ سال سے ادب اور صحافت کی خدمت کر رہے تھے اور اپنے قلم سے ظلم، ناانصافی اور تعصب کے خلاف لڑائی لڑ رہے تھے۔ ان کے سیاسی جائزے پر مبنی تحریروں اور بصیرت افروز مضامین کا ایک زمانہ معترف رہا ہے۔ اردو کے علاوہ انگریزی میں وہ برابر لکھتے تھے اور بین الاقوامی سیاست اور امن عالم کے موضوع پر خصوصاً ایشیائے غربی کے تناظر میں ان کی کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ دیوان صاحب صحیح معنی میں انسان دوستی اور رواداری کی زندہ مثال تھے۔ دو تین مہینے

پہلے ان کی طرف سے دعوت نامہ ملا کہ ان کی بیٹی صبا کی بنائی ہوئی ایک چھوٹی سی فلم آکر دیکھیے۔ آج بھی مجھے یاد آرہا ہے کہ تیرو ینی کے آڈیٹوریم کے دروازے پر کھڑے دیوان اور مسز دیوان کس تپاک سے آنے والوں کا خیر مقدم کر رہے تھے۔ فلم شروع ہوئی جس کا نام تھا "دھرم یدھ"۔ فلم کو دیکھ کر جہاں ایک طرف دل پر ایک طرح کا بوجھ محسوس ہوا کہ گوتم، نانک، چشتی اور گاندھی کے دیس میں یہ کیا ہو رہا ہے؟ فکر تھی کہ مذہب کے نام پر یہ فرقہ پرستی اور نفرت کا زہر کس تیزی سے پھیل رہا ہے، غصّہ تھا کہ یہ کیوں ہونے دیا جارہا ہے، وہاں دل میں ایک طرح کی طمانیت کا احساس بھی تھا کہ نئی نسل میں اس کے خلاف لڑنے کا حوصلہ اور عزم ہے۔ اس وقت یہ خیال آیا کہ دیوان بریندر ناتھ ظفر پیامی کی سیکولر ذہنیت ان کی اگلی نسل کو منتقل ہو گئی ہے۔ وہ بھی ان کے ساتھ ملک میں سیکولر قدروں اور روایات کو باقی رکھنے کی لڑائی میں ان کے ساتھ ہے۔ یہ میری ان سے آخری ملاقات تھی۔ اب لگتا ہے کہ شاید دیوان صاحب نے اس دن اپنے سب دوستوں، ہم خیالوں کو انجانے میں اسی لیے جمع کیا تھا کہ وہ اعلان کرنا چاہتے تھے، ایک خاموش اعلان کہ اب ان کا کام ختم ہو گیا۔ اب یہ لڑائی ان کی اگلی نسل لڑے گی۔ یہ لڑائی جاری رہے گی۔ وہ لڑائی جو مرتے دم تک وہ لڑتے رہے ظلم و ناانصافی، تعصب و تنگ دلی و فرقہ پرستی کے خلاف۔

ظفر پیامی کی شریک حیات منورما دیوان جو صحیح معنی میں ان کی شریک حیات رہیں جو خود بھی اردو اور انگریزی کی صحافی ہیں، ۱۹۷۰ء میں انھوں نے ایک نیوز ایجنسی قائم کی تھی پریس ایشیا انٹرنیشنل جس کی وہ ایڈیٹر ہیں۔ جامعہ برادری ان کی اور ان کی دونوں بیٹیوں اور دوسرے عزیزوں کے غم میں شریک ہے اور ان کے لیے خدا سے صبر کی دعا کرتی ہے۔ دیوان صاحب کی جامعہ سے گو رسمی وابستگی نہیں تھی مگر ان کو جامعہ سے اور جامعہ کو ان سے گہرا تعلق تھا۔ ان کا اس طرح اچانک اُٹھ جانا جامعہ برادری کے لیے ایک بڑا سانحہ ہے اور ناقابلِ تلافی نقصان ہے۔ خدا ہمیں دیوان صاحب کا سا حوصلہ اور عزم دے۔

ہم قارئین جامعہ کو سالِ نو کی مبارکباد دیتے ہیں اور خدا سے یہ دعا کرتے ہیں کہ یہ سال جامعہ، ملک و قوم اور پوری عالمِ انسانیت کے لیے مبارک سال ہو۔

پروفیسر محمد مجیب (مرحوم)

ترجمہ: محمد عرفان

تاریخِ ہند کا مفہوم

سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن دہلی کی الومنی ایسوسی ایشن کی دعوت پر مجیب صاحب نے ۲۶ر فروری ۱۹۶۷ء کو تیسرا باسو یادگاری خطبہ دیا تھا۔ اس کا عنوان تھا۔

The Meaning of Indian History

اس خطبے میں مجیب صاحب نے جن باتوں سے بحث کی ہے ان کی اہمیت آج کچھ اور بڑھ گئی ہے۔ اسی اہمیت کے پیش نظر اس خطبے کا اردو ترجمہ قارئین جامعہ کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے۔ ——ادارہ

میں باسو یادگاری خطبے کے منتظمین اور سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن کی الومنی ایسوسی ایشن کا انتہائی ممنون ہوں جنھوں نے مجھے اس سال کا یادگاری خطبہ دینے کی عزت بخشی۔ میں نے اس انسٹی ٹیوٹ کو ڈاکٹر باسو کی رہنمائی میں سال بہ سال ترقی کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ جامعہ ملّیہ کے تئیں ان کی ذاتی دلچسپی نے ہمارے درمیان دوستی اور تعاون کے ان تعلقات کو جنم دیا جو مجھے ہمیشہ عزیز رہیں گے۔ ڈاکٹر باسو کا جوش اور ولولہ اثر آفریں نوعیت کا حامل تھا۔ اگرچہ میں اکثر سوچا کرتا کہ ہم میں سے کون زیادہ مشکل حالات میں کام کر رہا ہے تاہم ڈاکٹر باسو کی معیت میں چند لمحے گزار کر یہ محسوس کرنے لگتا کہ مشکلات بذات خود کوئی مسئلہ نہیں، آدمی اگر حوصلے اور ثابت قدمی سے آگے بڑھے تو کامیابی

محمد عرفان، نیشنل آرکائیوز آف انڈیا، نئی دہلی،

یقینی ہوتی ہے۔ میں ڈاکٹر باسو کی یاد کو خراج عقیدت پیش کرنے میں آپ کے ساتھ شریک ہونا چاہتا ہوں اور ان کی بصیرت فن اور ذوق کو بھی خراج عقیدت پیش کرنا چاہتا ہوں جس نے اس ادارہ کی تعمیر کی اور اسے اس کا موجودہ کردار عطا کیا۔

باسو یادگاری خطبے کے منتظمین مجھے یقین دلا چکے ہیں کہ میرا موضوع تعلیم کے بجائے تاریخ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لیے کہ تاریخ بھی ان چند مضامین میں سے ایک ہے جن میں ڈاکٹر باسو کو گہری دلچسپی تھی۔ ماہرین تعلیم کی اس مجلس میں جس کی صدارت ڈاکٹر تاراچند جیسے مورخ کے سپرد ہے، میں نے "تاریخ ہند کی معنویت" کے موضوع پر بولنے کی کوشش کرکے اپنے کام کو کچھ اور مشکل بنا لیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع کو منتخب کرکے میں نے بہت بڑی جسارت کی ہے اور مجھ سے اس موضوع کے محققانہ مفہوم کے بارے میں پوچھا جا سکتا ہے۔ کیا ہم یہ سمجھے بغیر کہ تاریخ کے خود کوئی معنی ہیں یا نہیں، تاریخ ہند کے کسی ایک یا بہت سے معانی سے بحث کر سکتے ہیں؟ کیا تاریخ محض عہد رفتہ کی خبروں کا نام ہے یا ایک حقیقی علم ہے؟ کیا وہ واقعات اور افعال جنھیں ہم تاریخ کا نام دیتے ہیں ایسی ہی حقیقت ہیں جیسے طبیعی علوم کے وہ حقائق جن سے ضابطے اخذ کیے جاتے ہیں؟ اور اگر یہ واقعی ایسے ہی حقائق ہیں تو کیا ان سے بھی اسی طرح کے ضوابط اور نتائج اخذ کیے جا سکتے؟ لیکن اگر وہ ایسے حقائق نہیں ہیں تو ان کی حیثیت کیا ہے؟ مجھے اس کا اعتراف ہے کہ میں نے نہ تو کوئی فلسفۂ تاریخ ترتیب دیا ہے اور نہ ہی کسی فلسفۂ تاریخ کو ایسی رائے سے زیادہ اہمیت دیتا ہوں جو غور و فکر کے قابل ہو۔ میں تاریخ ہند کا محض ایک طالب علم ہوں اور تاریخ ہند کو سمجھنے کی کوشش کے دوران مجھے اس سوال کا سامنا ہے کہ تاریخ کی روشنی میں "ہندوستانی" سے کیا مراد ہے؟

مجھے احساس ہے کہ میرے اس سوال کے جواب میں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ پھر تو نسل انسانی کی تاریخ کی روشنی میں انسان سے کیا مراد ہے۔ یہ جاننا بھی ضروری ہے۔ اس لیے کہ جب تک ہم اس بنیادی سوال کا جواب نہ معلوم کرلیں تب تک یہ کس طرح معلوم کر پائیں گے کہ "ہندوستانی" سے کیا مراد ہے۔ میں اس سوال کی برجستگی اور تعلق کی قدر کرتا ہوں لیکن ہر شخص کی طرح میں نے بھی پہلے اپنے انسان ہونے کو پسند کیا بغیر یہ جانے ہوئے کہ "بشر"

یا عربوں کی اصطلاح میں 'حیوان ناطق' کی کیا تعریف ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہمیں اپنے مشاہدے کے میدان کو اتنا وسیع نہ کرنا چاہیے کہ ہم الجھ کر رہ جائیں۔ اس کے بجائے ہمیں نسل انسانی کے صرف اس حصّے سے بحث کرنی چاہیے جو دنیا کے اس علاقے میں جسے ہندستان کہا جاتا ہے، آباد ہے اور ان نتائج تک پہنچنا چاہیے جو آزادی اور عزت کے ساتھ اس کی بقا اور اسے ہمیشہ مطلوب سامانِ حیات و آسائش کی فراہمی کی ضمانت دے سکیں۔ اس بات کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ میں ایک ایسا ہندوستانی شہری ہوں جو اپنے ملک کے حال و مستقبل کی بہتری اور بہبود کا خواہاں ہے اور تاریخ کی مدد سے اہم اور خاص نوعیت کے مسائل کا حل تلاش کرنا چاہتا ہے۔

'ہندوستانی ہونے سے کیا مراد ہے'؟ اگر ہم ماضی کی طرف مڑ کر دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ یہ ایک ایسا سوال ہے جو بہت کم لوگوں نے چند مواقع پر محض اشاروں کنایوں میں اٹھایا ہے تاریخ کا مطالعہ کرتے وقت ہم فطری طور پر اپنی تمام تر توجہ کارناموں پر مرکوز رکھتے ہیں اور صرف ان کارناموں کی روشنی میں ہی قیاس آرائی کر کے کسی منطقی نتیجہ پر پہنچنا چاہتے ہیں اور ایسا کرتے وقت ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ ہماری تاریخ محض کارناموں اور کامیابیوں پر ہی مشتمل نہیں ہے بلکہ یہ ہماری ناکامیوں کا ریکارڈ بھی ہے۔ مثال کے طور پر ہماری تاریخ میں ایسے دور بھی گزرے ہیں جب لوگوں کے ذہن سے 'ہندوستانی' کا تصور بحیثیت ایک متحدہ ملک کے محو ہو گیا تھا اور ان کی تمام سرگرمیاں اور دلچسپی چھوٹے چھوٹے علاقوں تک محدود ہو گئی تھیں۔ اس وقت ہمارا ملک الگ الگ اکائیوں کا ایک بے ترتیب ڈھیر بن گیا اور ایسی افراتفری کا ماحول ہو گیا جہاں مختلف طاقتیں گویا اندھیرے میں باہم دگر نبرد آزما تھیں۔ کارناموں کے لیے ہم ہمیشہ ایسے خوش قسمت لوگوں کی توقع کیا کرتے ہیں جو بصیرت اور تخلیقی صلاحیت لے کر ہم میں پیدا ہوں، لیکن اسی کے ساتھ ہم ان کو وہ حمایت اور اعتماد فراہم کرنے میں ناکام رہے جس کے وہ حق دار تھے ساتھ ہی ہم ان کو یہ موقع دینے سے بھی کتراتے رہے کہ وہ مختلف اسباب کی روشنی میں یہ جان سکیں کہ ہماری سیاسی حدت کی عمر اس قدر مختصر کیوں ہوتی ہے یا کیوں ہم اپنے مشترکہ مقاصد کو دیرپا شکل دینے میں

نا کام رہتے ہیں۔

اکبر ایک ایسا سیاست داں تھا جس نے اس طرح کے تصور کی اہمیت کو محسوس کیا۔ اس نے خود سے سوال کیا کہ کیا انسان کے مذہبی اور دنیاوی رجحان کی کوئی مشترک بنیاد ہو سکتی ہے اور اپنی غیر معمولی صلاحیت اور وسعت نظر کی بدولت جس کی نظیر تاریخ میں بہت کم ملتی ہے، اس نے غور و فکر کے بعد اپنے قریبی ساتھیوں کے سامنے بنیادی قومی عقیدے، ایک خدا پر ایمان اور تمام انسانوں کے ساتھ بھلائی 'صلح کل' کے اصول کو پیش کیا۔ لیکن ہم اس حقیقت سے روگردانی کرتے ہوئے یا ہمدردی میں یہ کہنے لگتے ہیں کہ وہ ایک نیا مذہب قائم کرنا چاہتا تھا جس میں اسے ناکامی ہوئی اور وہ اسی کا مستحق تھا۔ مگر ہم اصل حقیقت کو محسوس کرنے میں ناکام ہو جاتے ہیں۔ لیکن کیا یہ اکبر کی ناکامی تھی یا ان لوگوں کی جو اس کو گھیرے ہوئے تھے۔ وہ لوگ جو ایک طرف تو اس کے غیر مشروط وفادار تھے مگر دوسری طرف اس کو تسلیم نہ کر سکے کہ سیاسی مقاصد کی بنیادیں روحانیت پر ہونا چاہئیں اور یہ کہ ریاست کی خدمت ایک اخلاقی فرض ہے۔ ہماری حالت بھی اکبر کے نظریات وخیالات کی معنویت کو سمجھ نہیں پا رہی ہے۔

ہم نے اپنے دستور میں اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ہر شہری کو اپنے مذہب پر اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کا پورا حق ہے اور اس بارے میں جو پابندی نظر آتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ کوئی ایسا عمل نہ کرے جو کسی دوسرے کے بنیادی حق کے راستے میں آئے۔ ہمارے اس رویّہ کے پیچھے جو چیز کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ ہم لوگ ہمیشہ مذہبی رہے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ ہم نے ہمیشہ یہ محسوس کیا ہے کہ تمام مذاہب کا ایک ہی مقصد ہے اور وہ سب ایک ہی منزل کی طرف لے جاتے ہیں۔ تمام مذاہب میں بنیادی یکسانیت کو تسلیم کرنے اور اپنے ملک کو سیکولر کردار عطا کر کے ہم نے اس احساس کو ایک نئی شکل دے دی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ رواداری اور بقائے باہمی کی روایات کے شانہ بہ شانہ مذہبی اختلافات بھی نظر آتے ہیں اور ان کا ہونا فطری ہے۔ یہ تنوع اس قدر منطقی ہے کہ اس سے صرف نظر ممکن نہیں۔ وہ لوگ جو کسی ایک مذہب کے پیرو ہوتے ہیں ان کے درمیان لامحالہ ایک خاص طرح کا باہمی ربط اور تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کچھ لوگ ایسے بھی ہوں جو صرف مذہبی رسوم و عبادات کی ادائیگی کی حد تک مذہبی ہوں اور اس کے علاوہ

مذہبی گروہ سے تعلق نہ رکھتے ہوں، یا پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک ہی مذہب کے ماننے والوں میں بعض اندرونی معاملات و مفادات پر اختلاف رائے ہو جس سے اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ ان کا مذہب بالخصوص متحد رکھنے والی قوت نہیں ہے بہر حال ہر مذہبی طبقے میں 'ہم' اور 'وہ' کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک ایسا احساس ہے جو کسی بھی طرح کی رواداری کے عمل سے دور نہیں کیا جا سکتا۔ خواہ یہ رواداری کتنی ہی مضبوط اور مستحکم کیوں نہ ہو۔ چنانچہ ان سب کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ مذاہب کے تنوع اور مذہبی عقائد کے اختلاف نے 'ہندوستان' اور 'ہندوستانی' کے کسی واضح تصور کو غیر یقینی بنا دیا ہے۔

آپ پوچھ سکتے ہیں کہ ایسے غیر یقینی تصور کو خاطر میں لانے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ آخر برطانیہ میں بھی پروٹسٹنٹ اور کیتھولک عیسائی رہتے ہیں ان میں مذہبی ذہن رکھنے والے لوگ ایک دوسرے کے فرق کو واضح کرنے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ سے کام نہ لیں گے اور ان دونوں کا غور سے جائزہ لیں تو گہرے تعصب کو بھی محسوس کر سکتے ہیں مگر ان سب کے باوجود برطانوی ہونے کے تصور میں دونوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ اور یہی وہ چیز ہے جسے ابن خلدون نے 'عصبیت' سے تعبیر کیا ہے۔ ممکن ہے یہ درست ہو لیکن برطانیہ جیسے ملک کا جس کی تاریخ ہماری تاریخ سے بالکل مختلف ہے ہم اپنے ملک سے موازنہ نہیں کر سکتے۔ یہاں ایک اور اہم بات یہ ہے کہ مذہب تو ہمارے درمیان موجود اختلافات میں سے صرف ایک ہی عنصر ہے۔ زبانیں جو (اردو کے علاوہ) ہر صوبے کی الگ الگ ہیں، ملک کی مختلف تہذیبی اکائیوں کو اپنے تہذیبی تشخص پر اصرار کا جواز فراہم کرتی ہیں کہ مخصوص مذہبی سماج کے اندر ایک دوسرے کے تئیں یگانگت جو ہندوستانی عوام کی ایک بڑی [illegible] کا خاصہ ہے اس طرح تبدیلی سے ہمکنار ہوتی ہے اور بعض حالات میں علاقائی اور تمدنی [illegible] کے پیدا شدہ [illegible] زائل بھی ہو سکتی ہے۔ ہمارے صوبوں کی تقسیم ایک ایسی اتفاقی [illegible] ہے جو [illegible] تہذیبی [illegible] ظاہر ہوتی ہے اور یہ ہماری اپنی ہی خواہش پر سیاسی اور تہذیبی [illegible] بھی بن گئے ہیں۔ اس صورت سے ہمارے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا رفتہ رفتہ [illegible] پھر جنم لے گا جس کی تصویر ہم تاریخ کے آئینے میں دیکھتے ہیں (اور جب پورا ملک مختلف [illegible] بڑی حکومتوں میں تقسیم تھا)

مسلمہ لسانی، مذہبی اور تہذیبی اختلافات کا ایک نتیجہ یہ نظر آتا ہے کہ اس نے نہ صرف تاریخ ہند کی معنویت کو دھندلا دیا ہے بلکہ اس کے متعلق شبہات کو بھی جنم دیا ہے۔ اپنی مشترکہ شہریت کے وجود ہم اپنے آپ سے متواتر پوچھنے پر مجبور ہیں کہ "ہندوستانی" کون ہے؟ کیا ہندوستان کی تاریخ علاقائی تاریخوں کے مبہم پس منظر میں بدل جائے گی؟ اور کیا ہندوستان کا تصور بکھر رہی ہوگا جس میں ہر علاقہ ایک دوسرے کی ضد ہوگا اور جہاں کسی مناسب اور موزوں کل کا کوئی تصور نہ ہوگا۔ ہم افراد و افکار کی تشخیص اور واقعات کی تعبیر کے لیے کوئی ایسا مشترک معیار مہیا نہیں کر سکتے جس کی مدد سے کسی قسم کا معروضی تجزیہ کر سکیں۔ ان اختلافات کو تسلیم کر لینے کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی ہے کہ "ہندوستانی" کی اصطلاح کو ہمارے دستور میں درج متعلقہ دفعات اور قانونی مفہوم کے علاوہ کسی اور مفہوم میں مسلّط نہیں کیا جاسکتا

جب بھی میں نے یہ سوال اٹھایا کہ "ہندوستانی" سے کیا مراد ہے تو مجھ سے پوچھا جاتا ہے کہ خود میرے نزدیک اس کا کیا مفہوم ہے۔ مگر میں نے ہمیشہ اس سے پہلوتہی کی ہے وہ اس لیے کہ میں نہیں سمجھتا کہ مجھے یہ حق حاصل ہے کہ میں "ہندوستانی" کی کوئی فیصلہ کن تعریف بیان کردوں تاریخ مجھے بتاتی ہے کہ ہم ابھی (ہندوستانی) بننے کے تاریخی عمل سے گزر رہے ہیں اور قبل از وقت کوئی حتمی نتیجہ اخذ کرنا اس تدریجی عمل کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی سماجیاتی تاریخ کے مطالعہ نے مجھے قائل کر دیا ہے کہ مذہبی اور ثقافتی معنوں میں ان کی کوئی تعریف کرنا ممکن نہیں اگر ان کے تشخص سے انکار کیا جائے تو ان کا ردّ عمل بہت سخت اور جارحانہ ہوتا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ان کا الگ تشخص ہے تو وہ چند مخصوص مذہبی عمل کے علاوہ ہر اس چیز سے جن سے ان کا تشخص متعین ہوتا ہو بیزار ہو جاتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ ہندوستانیوں کے سب سے اہم تشکیلی عناصر ہیں۔ ہم ایک ایسے ٹھکرائے ہوئے روحانی اتحاد کی باتیں کر کے خود کو مطمئن کر سکتے ہیں جن سے ان مذہبی اور ثقافتی اختلافات کی تلافی کی جاسکے اور یہ توقع بھی رکھتے ہیں کہ اس معاملہ میں ہم سے کسی طرح کی جرح نہ کی جائے۔ لیکن اگر ہماری تاریخ کو معنویت دینا اور تعمیری اثرات سے آراستہ کرنا ہے تو ہمیں ہندوستانی ہونے کے تدریجی عمل میں نمایاں ہونے پر ہر ممکن توجہ دینی ہوگی۔

مذہبی اختلافات کی وجہ سے درپیش خطرات کی طرف میں پہلے ہی اشارہ کر چکا ہوں

دوسری طرف میں یہ بھی مانتا ہوں کہ کوئی بھی ایسی پالیسی جس کے ذریعہ یکسانیت اور اتحاد کو مسلط کیا جائے تباہ کن ثابت ہوگی۔ تب ہمارے 'ہندوستانی' بننے کے عمل میں مذہب کیا کردار ادا کرے!
آپ بحیثیت ماہر تعلیم مذہب کو تعلیم سے خارج کر دینے کے نتائج سے بخوبی واقف ہیں۔ ہم نے سیکولرازم سے پیدا ہونے والی مشکلات کو ایسی کمیٹیوں کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی ہے جو یہ رپورٹ دے سکیں کہ کس طرح مذہب کا سہارا لیے بغیر تعلیم میں اخلاقی قدروں کو شامل کیا جائے۔ میں نے چند سال پہلے اسی انسٹی ٹیوٹ کے زیر انتظام منعقد ہونے والے اس سیمنار میں شرکت کی تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ کس طرح مختلف مذاہب کی ایسی اخلاقی قدروں کو یکجا کیا جائے جو تعلیم میں مناسب حفاظتی تدبیر اور ترغیب و تحریک کے طور پر کام میں لائی جا سکیں۔ بیس اساتذہ کے ایک پینل کا جس میں سبھی ہندو تھے۔ چیرمین ہونے کی حیثیت سے میں نے سوچا کہ کیوں نہ شروعات یہیں سے ہو کہ ان میں سے کتنے لوگوں نے ہندو مذہب کا مطالعہ کیا ہے۔ ان تمام میں سے صرف تین نے اپنے ہاتھ بلند کیے اور ان تین میں بھی صرف ایک ہی شخص مجھے ایسا لگا جو عام قسم کا "حیوان ناطق" کہا جا سکے۔ مجھے یاد نہیں کہ پینل کی کیا رپورٹ تھی، مگر ایک بات جو ہم سب نے محسوس کی وہ یہ تھی کہ اس وقت تک کچھ نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ہندو صحیح معنوں میں ہندو نہ بن جائیں اور صحت کے ساتھ یہ نہ بتا سکیں کہ ہندو مذہب میں کیا اخلاقی قدریں ہیں اور اس کے لیے وہ جرح برداشت کرنے کے اہل نہ ہو جائیں۔ مجھے پورا یقین ہے کہ میرا جس پینل سے واسطہ پڑا وہ اگر کسی اور مذہب کے ماننے والوں پر مشتمل ہوتا تو بھی اس کا یہی حال ہوتا۔

اگر اس خوف ناک لاعلمی کے باوجود بھی ہم مذہبی اختلافات کی بات کریں تو صاف ظاہر ہے کہ ہمارا مطلب حقیقی مذہب سے نہیں ہے اور اگر مزید آگے بڑھ کر ہم ٹھکرائے ہوئے روحانی اتحاد کی بات کریں تو ہم صرف اساطیر کی اطاعت کا دم بھرتے ہیں۔ ہم برملا کہہ سکتے ہیں مذہبیت ہندوستانی ہونے کے لیے کوئی بنیادی وصف نہیں ہے، اور اس واضح حقیقت کو بے جھجک تسلیم کر کے اس پر غالب آ سکتے ہیں، لیکن اس جانب مذہبی طبقے کے لوگوں کو اوّلین فرصت میں اور اپنے مذہبی طبقے میں رہتے ہوئے اقدام کرنے کی ضرورت ہے اور اس اقدام کے ردّ عمل میں مذہبیت کے ممکنہ احیاء کے لیے؟

انھیں تیار رہنے کی ضرورت ہے۔ تاریخ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ہمیشہ اور ہر معاشرہ میں عالموں اور آزادانہ غور و فکر کرنے والوں پر مشتمل ایک بالائی طبقہ ضرور رہا ہے اور ہمارے درمیان موجود سوفسطائی اس بالائی طبقے کے وہ جانشین اور وارث ہیں جو مختلف مذہبی گروہوں سے تعلق رکھتے ہیں اور اب ایک مشترک زبان ــ انگریزی کے حامل ہیں اور جنھیں قانون کی پناہ حاصل ہے۔ لیکن جہاں تک میرا مشاہدہ ہے یہ سوفسطائی کافی محفوظ رہ کر کام کر رہے ہیں جس آزادی کو حاصل کرنے کا وہ دعویٰ کرتے ہیں وہ محض عالمانہ سطح پر ہی حاصل ہو سکی ہے۔ انھوں نے شاذ ہی مسلمہ طریقوں اور رواجوں کی تردید کی ہے اور اسی لیے ہمیشہ غیر موثر رہے۔ سوفسطائیت کی ایک اور پناہ تمام مذاہب کے بنیادی اتحاد کی وکالت کرنا ہے۔ یہ بھی سوچا جاتا ہے کہ مذہبی تعلیمات پر مبنی ایک ایسا نصاب تیار کیا جائے جس میں تمام مذاہب کے عناصر شامل ہوں تاکہ ان سب کی آمیزش سے ایک صالح اخلاقی و روحانی مجموعہ کی تشکیل کی جائے۔ لیکن مذہبی اتحاد کا مثبت نتیجہ اسی وقت سامنے آئے گا جب مذاہب کے ماننے والوں میں اتحاد ہو جائے گا۔ ہم کسی بھی مذہب کے ماننے والے سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اپنے عقائد میں کس کو ترجیح دے۔ نہ ہی کسی دوسرے مذہب کا احترام کرتے ہوئے ہم اس سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ کسی خاص عقیدے کو بنیادی اہمیت نہ دے۔ لہٰذا یا تو ہم بالکل کسی مذہب کے قائل نہ ہوں بلکہ ہمارے پاس صرف ایسی کمیٹیاں ہوں جو برابر اپنے اجلاس کر کے موثر اخلاقی تعلیم کے لیے نصاب تیار کرنے کے ساتھ ساتھ ماحول بھی سازگار کریں۔ یا پھر ہم مختلف مذاہب کے ماننے والوں کو دعوت دیں اور وہ خود سے یہ سوال کریں کہ "ہندوستانی" کسے کہتے ہیں اور کوئی ایسا جواب حاصل کریں جو ہر حالت میں قابل قبول ہو۔

میرا مدّعا اس خیال سے مزید واضح ہو جائے گا کہ جامعہ ملیہ میں ہم نے ہر مذہب کے مخصوص کردار اور تشخص پر زور دیا ہے اور ہر طالب علم کو اس کے اپنے مذہب کے مطابق تربیت دینے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ ہم جو کچھ کر رہے ہیں اس سے میں مطمئن نہیں ہوں اور خاص طور پر اسلام کی تعلیم دینے سے۔ میں نے کئی طرح سے اس کے خلاف آواز اٹھائی ہے ــ براہ راست بھی اور بالواسطہ بھی۔ لیکن یہ رویہ خاص طور پر عقائد کے معاملے میں اس قدر گہری جڑ پکڑ چکا ہے

کہ صرف انقلابی طریقوں سے ہی اس میں تبدیلی آسکتی ہے اور میں پرامن طریقے پر ترغیب دلانے کی حدود کو پار نہیں کر سکتا۔

۲ تقریباً دو سال پہلے مجھے محسوس ہوا کہ اسلام کی تعلیمات میں جس چیز پر زور دیا گیا ہے وہ اسلام کا مسلمانوں کو دنیا و آخرت میں فائدہ کی ضمانت دینا نہیں ہے بلکہ یہ کہ اسلام پر اعتقاد رکھنے کی وجہ سے غیر مسلم اس سے کن فوائد کی توقع ۔۔۔ بلکہ مطالبہ کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اہم بات یہ نہیں ہے کہ مسلمان خود کیا حاصل کرتا ہے بلکہ یہ کہ مسلمانوں کو اور غیر مسلموں کو، یکساں طور پر فائدہ پہنچانے کا اسے کیا حکم دیا گیا ہے۔ میں نے اس خیال پر اپنے بعض ساتھیوں سے گفتگو کی اور مشورہ دیا کہ اس چیز کو نظری اور عملی دونوں طریقوں سے پھیلانے کی ضرورت ہے۔ لیکن (دشواری یہ ہے کہ) ہم میں سے اکثر لوگ عام طور پر مذہبی نہیں ہیں اور جہاں تک میرا تعلق ہے تو میں اپنے اندر وہ تحمل یا خود اعتمادی نہیں پاتا جو ایک مبلغ کے لیے ضروری ہے۔ نتیجتاً یہ خیال ابھی تک نشو و نما نہیں پا سکا۔ یہی خیال دوسرے اداروں میں بھی پیدا کیا جا سکتا ہے اور اس کی پرورش کی جا سکتی ہے۔ جس کے نتیجے میں لوگوں کو اس سوال کے جواب پر آمادہ کرنے اور انھیں ہم آہنگ کرنے میں کامیابی حاصل ہو سکتی ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ میرا مذہب اور میرے عقائد کہاں تک میرے خیال اور کردار میں اس کو واضح کرنے میں مدد کرتے ہیں کہ ہندوستانی ہونے سے کیا مراد ہے۔ اگر ایسا ہو جائے تو ہمارے عقائد رفاہ عامہ کی مختلف خدمات کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے جس کی تحریک لوگوں میں از خود ہوگی اور جو ہماری قومی زندگی کو مزید تقویت دیں گی۔

اس سلسلے میں ہر مذہبی طبقے کے افراد کا پہلا ردعمل یقیناً یہ ہوگا کہ وہ اپنے ممکنہ نقصانات کا جائزہ لیں گے۔ اور فطری بات ہے کہ ان میں سے ہر ایک یہی چاہے گا کہ ان کے طبقے کے مطالبات کو اولیت دی جائے اگرچہ ان مطالبات کو خاطر خواہ کبھی پورا نہیں کیا جا سکتا تو پھر یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ دوسروں کی ضرورتیں پوری کرنے کے لیے وہ اپنے طبقے کی ضرورتوں کو نظر انداز کریں اور اگر وہ ایسا کرتے ہیں تو بدلے میں ان کو کیا ملے گا؟ ان سب باتوں کا یہی جواب ہے کہ خطوط پر تو ہم ایک صدی سے زائد عرصے سے غور و فکر کرتے چلے آئے ہیں اور اب یہ بات تسلیم کرنا چاہیے کہ بعض ایسے لوگوں نے ہم پر ایک قومیت مسلط کر دی ہے جو خود مختلف انداز

سوچتے تھے، یا ہمیں ان معاشرتی اور مذہبی فرائض کے آگے سرِ تسلیم خم کرنا چاہیے جو ہم پر آزاد اور مکمل طور پر متحد قوم کی حیثیت سے عائد ہوتی ہیں۔ قومی وحدت کے مسئلے کے تمام پہلوؤں کے پس پردہ ایک ہی سوال سر ابھارتا نظر آتا ہے کہ ہماری بنیادی وفاداری کس کے ساتھ ہو۔ اس سلسلے میں تاریخ کسی کارِ نمایاں کا مظاہرہ کرنے سے قاصر ہے اور مذہب اس مسئلے کی اہمیت پر سنجیدگی سے غور کرنے سے ہماری توجہ ہٹانے کا غالباً بڑا سبب ہے۔ ہندو دھرم نے حکمرانی ایک خاص طبقے کو سونپ دی اور دوسرے طبقے کے فرائض کی وضاحت کر کے اس خاص طبقے کو دوسروں سے الگ تھلگ کر دیا۔ لیکن صرف دھرم ہی محرک قوت نہیں تھا۔ اور اس کے ثبوت میں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں کہ تمام حکمراں ایک خاص طبقے ہی کے نہیں تھے۔ اور یہ کہ بہت سے طبقاتی سماجی گروہ اور انجمنیں دھرم کے نقطۂ نظر سے ایک دوسرے کے لیے قطعاً نامانوس پیشوں مثلاً جنگ اور تجارت میں لگی ہوئی تھیں۔ لیکن مذہب کو خواہ ہم صرف نظریہ کی نمائندگی کا ذریعہ تصور کریں، یا نظریہ اور عمل دونوں کا، فرد کی بنیادی وفاداری اس کے مخصوص مذہب یا ذات اور طبقہ یا بحیثیت مجموعی سماجی یا سیاسی گروہ کے ساتھ وابستہ تھی۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، احکام خداوندی کی اطاعت بلاشبہ ہر چیز پر حاوی رہی ہے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ کسی بھی موقع پر یہ طے کرنا ممکن نہیں کہ صحیح معنوں میں خدا کے احکام کیا ہیں، قرآن نے یہ طے کر دیا کہ حکومت کے تمام معاملات مشورہ کے ذریعہ طے کیے جائیں (لیکن) عملاً حکمراں خود مختار ہوتا تھا اور کسی مخالفت کو قانوناً اور مذہباً ناممکن بنانے میں اُسے بالواسطہ قانون کی حمایت حاصل تھی۔ قانون کی تشریح کرنے والا باضابطہ اور تسلیم شدہ مذہبی عالم تو ہو سکتا تھا لیکن سیاسی معاملات میں کسی بھی طرح آزاد حیثیت کا مالک نہیں ہو سکتا تھا۔ اسی کے ساتھ خدا ترس لوگوں، عالموں اور صوفیوں کی ایسی قدیم اور بے جان روایت بھی رہی ہے جو یہ کہ کر ہر دور میں حکومت کی مخالفت کرتے رہے کہ یہ حکومت ناانصافی اور ظلم پر مبنی ہے۔ نیز اپنی روح کی پاکیزگی کی طرف سے محتاط مسلمانوں کو مشورہ دیتے رہے کہ وہ بادشاہوں، درباریوں اور سرکاری افسروں کی صحبت اختیار کرنے سے گریز کریں اگر ہم محض قانون اور اصولوں سے قطع نظر صرف واقعاتی حقیقت کو مدنظر رکھیں تو معلوم ہوگا کہ ہندو اور مسلمان دونوں وفاداری کا کوئی واضح تصور نہیں رکھتے تھے اور ہمارے ملک پر برطانوی

تسلط سے کچھ عرصہ قبل اور اس کے کچھ مدت بعد تک بھی یہاں یہ تصور غالب تھا کہ کوئی شخص اسی کا وفادار ہوگا جس کا اس نے نمک کھایا ہو یعنی جس سے مادی فائدہ حاصل ہو۔ ہم اسے ذاتی تعلقات کے زیر اثر کسی جذبے سے تعبیر کرتے ہوئے اس کے بارے میں کچھ بھی سوچ سکتے ہیں۔ مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہی چیز اخلاقی ذمہ داری اور عام سیاسی اور سماجی مفادات کے عام تصور کی خرابی کا باعث ہے۔ میں جانتا ہوں کہ یہی چیز مسلمانوں کی سیاسی بیداری کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ چنانچہ اپنی تاریخ سے ہم جو کچھ سیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ وفاداری کا ایسا تصور وجود میں لانا جو سیاسی اور سماجی اتحاد قائم کرے مہلک نتائج کا باعث ہوگا اور اگر ہم تباہی سے بچنا چاہتے ہیں تو ہمیں وفاداری کا ایک ایسا تصور قائم کرنا ہوگا جو واضح ہونے کے ساتھ ہی موثر بھی ہو۔

ہمیں درحقیقت ابھی اور پیش قدمی کرنی ہے۔ ہمیں یہ تسلیم کرنا اور اس پر زور دینا پڑے گا کہ ہماری ریاست ایک اخلاقی وجود کی حامل ہے اور یہ کہ اس کے مفادات مادی نہیں بلکہ اخلاقی ہیں۔ حکومت کی کسی طرح کی مخالفت کو ریاست کے تئیں وفاداری کے گہرے احساس سے ترغیب ملے۔ تاریخ میں ریاست کے مفاد میں حکومت کی مخالفت اور زندگی کے اونچے آدرش کے مفاد میں کسی سماج کی مخالفت کے ضمن میں واضح ترین بیان سقراط کا "دفاع" ہے۔ یہ وہ بیان ہے جو ہر زمانے پر صادق آتا ہے۔ ہم اسے اپنے حالات میں اختیار کر سکتے ہیں اور اپنے عقائد پر اسے منطبق کر کے اس سے وہ قوت حاصل کر سکتے ہیں جو بنیادی قدروں کو بحال رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ صرف اسی صورت میں عقائد صحیح معنوں میں عقائد، اخلاقی تعلیمات اور ناقابل تنسیخ احکامات کا درجہ حاصل کر سکیں گے۔ نیز ہم اساطیر اور رسم و رواج کی مُردہ کینچلی کو اتار پھینکنے میں کامیاب ہو سکیں گے اور اس پر اصرار نہیں کریں گے کہ مذہب کو فلاں طبقہ کے مخصوص معیارات و روایات کا پرتو ہونا چاہیے۔ ہندوستان میں مذہب ہر ہندوستانی کا عقیدہ ہوگا۔ ہر اس انسان کا جو اپنے سے اوپر اٹھ کر دیکھتا ہے جو مستقل مفاد پر اپنے وقتی مفاد کو قربان کرنے اور اس کے نتائج کا سامنا کرنے کی ہمت رکھتا ہے اور جو یہ یقین رکھتا ہے کہ اس کی ریاست اس سے اخلاقی قدروں کے تئیں مکمل وفاداری کا مطالبہ کرتی ہے۔

آخر میں اس طول کلام کو مختصر کرتے ہوئے یوں کہا جا سکتا ہے کہ ہماری تاریخ ہما

ہے کہ ہمارا ملک جن مختلف النوع سماجوں میں تقسیم ہے وہ سب اپنے گرد متواتر حصار بنانے میں مصروف ہیں۔ یہ حصار کبھی توڑے گئے ہیں۔ کبھی مذہبی رہنماؤں کے ذریعہ اور کبھی سیاست دانوں کے ذریعے مگر حصار بنانے کا رجحان بار بار ابھرتا رہا ہے۔ اس رجحان کی بیخ کنی ہم صرف اسی صورت میں کر سکتے ہیں کہ عقیدے کے معاملے میں ہم ہمیشہ اس بات کو ملحوظ رکھیں کہ ہمیں اپنے عقیدے کی بنا پر دوسروں کو کیا دینا چاہیے، نہ یہ کہ ہم اپنے لیے کیا حاصل کریں، اور کیا حاصل کر سکتے ہیں۔ نیز یہ کہ مادی معاملات میں بھی ہم اپنے ملک اور بحیثیت مجموعی اس کے عوام کو اپنے پر ترجیح دیں۔ یہ صحیح طرز عمل بتدریج ایک عادت بن جائے گا۔ بشرطیکہ جیسا کہ میں نے پہلے مشورہ دیا ہے کہا جائے کہ "ہندوستانی" ہونے کا کیا مطلب ہے۔ اسی ضمن میں یہ بھی کہہ دوں کہ ایک ماہر تعلیم ہمارے ملک کی تقدیر کے لیے ثالث کا کام کرتا ہے۔ سیاست دانوں نے اپنے کام کی نوعیت کے اعتبار سے جو کہ عوام سے رابطے پر مبنی ہے۔ ہمارے ملک کے مذہبی طبقوں اور اقتصادی، لسانی، علاقائی اور مقامی گروہوں میں اپنی شناخت ہموار کرنے میں کامیابی حاصل کر لی ہے۔ مورخین نے بھی یہی راہ اختیار کی ہے۔ فرد کا معاملہ غفلت کا شکار ہو گیا ہے۔ تاریخ کے مطالعے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اس حد تک غلطی کا پتلا مانا جاتا ہے کہ خود اپنے بارے میں سچائی جاننے کے حق سے بھی اس کو محروم کر دیا جاتا ہے۔ وہ اپنے بارے میں بھی بھلا برا سوچنے کا حق دار نہیں مانا گیا۔ خود ہمارے زمانے میں بھی اسے عادتاً سماج کی کسی گمنام اکائی کی حد تک چھوٹا کر دیا گیا جو یکساں اوصاف کی حامل ہے۔ اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے کسی ایسے کردار کا مظاہرہ نہ کرے جو اس کے طبقے سے مختلف ہو۔ ایسی صورت حال سے بچاؤ کے لیے ماہرین تعلیم کو آگے آنا چاہیے۔ یہ ان کا کام ہے کہ وہ سماجی گروہ سے نہیں بلکہ افراد سے رابطہ رکھیں۔ انھیں فرد کو بحال کرنا چاہیے اور وہ تب ہی کر سکتے ہیں جب وہ پہلے خود کو بطور افراد بحال کریں۔ یہ ایک ایسا کام ہے جو صرف مباحثے یا اجتماعی غور و فکر سے نہیں کیا جا سکتا بلکہ ہر معلم اپنی اندرونی صلاحیتوں کو اپنے ضمیر کی رہنمائی کے مطابق استعمال کرے۔ میرا مشورہ ہے کہ اس کام کو کرنے کی سمت میں پہلا قدم یہی ہے کہ استاد یہ سوال قائم کرے کہ "ہندوستانی ہونے کا کیا مطلب ہے" اور اسی سوال کا جواب حاصل کرنے میں لگ جائے۔

عبداللہ ولی بخش قادری

ہمارا سیکولر مزاج

انگریزی لفظ 'سیکولر' کو بابائے اردو مولوی عبدالحق کی انگریزی اردو لغت میں 'دنیوی' 'غیر مذہبی' الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسے 'دینی تعلیم' کا مخالف بھی قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس لفظ کی معنویت کو بھرپور ادا کرنے میں یہ سب الفاظ قاصر ہیں اور کوئی بھی متبادل لفظ اس کے بجائے ابھی تک مقبول و معروف نہیں ہوا ہے۔ 'انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا' کے مطابق لاطینی زبان میں 'سیکولم' کے لغوی معنی 'دنیا' کے ہیں۔ قرون وسطیٰ میں رومن کیتھولک پادری دو گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔ ایک وہ پادری جو کلیسائی ضابطوں کے تحت خانقاہوں میں رہتے تھے، دوسرے وہ پادری تھے جو عام شہریوں کی سی زندگی بسر کرتے تھے۔ کلیسا کی اصطلاح میں آخرالذکر کو 'سیکولر پادری' کہا جاتا تھا جو کلیسا کے ماتحت نہیں تھے۔ آج کل سیکولرازم سے مراد ریاستی سیاست یا نظم و نسق کی مذہب یا کلیسا سے علاحدگی ہے "سیکولر تعلیم وہ نظام ہے جس میں دینیات کو تعلیم سے الگ کر دیا جاتا ہے۔" بالعموم ایسے نظام تعلیم کو سیکولر گردانا گیا ہے جس کی اساس، تہذیب کے بجائے سائنس پر ہو۔ لیکن سیکولرازم کے معنی پیدا کر کے اسے ایک مذہب مخالف تحریک قرار دینا یا لادینی عقائد کی پیروی گردانا درست نہیں ہے۔ سیکولرازم نہ ان اقدار کا انکار کرتا ہے، نہ انھیں مسترد کرتا ہے جو کہ مذہب یا روحانیت سے تعلق رکھتی ہیں۔

یوں تو اکبر کے عہد میں ایسی درس گاہوں کا پتہ چلتا ہے جن میں طالب علموں کو ایسے مضامین

جناب عبداللہ ولی بخش قادری، فیکلٹی تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

پڑھائے جاتے تھے جو خالص سیکولر ہوتے تھے۔ مثلاً منطق، اخلاقیات، اقلیدس، طبیعیات، طب، سیاسیات تاریخ وغیرہ۔ لیکن تعلیم کا یہ رنگ اس کے جانشینوں نے ترک کر دیا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہد میں تعلیم کا مقصد نہایت محدود اور خود غرضی پر مبنی تھا تاہم برطانوی عہد میں مغربی علوم کی انگریزی زبان میں تعلیم اور جدید صنعت و حرفت سے شناسائی نے سیکولر خیالات و احساسات کو ابھارا اور فیض علم کی بدولت سماج کے بیدار ذہن سائنسی نظر اور نظریے کے حامل ہونے لگے۔ اس عہد کے ہندوستانی مصلحین اور مفکرین میں سب سے پہلے راجہ رام موہن رائے اور ان کے بعد سر سید احمد خاں دو ایسی روشن خیال ہستیاں ملک کو نصیب ہوئیں جنھیں سیکولر مزاج کا اعلیٰ نمونہ قرار دینے میں کوئی تامل نظر نہیں آتا ہے جہاں ایک طرف راجہ رام موہن رائے نے برہمو سماج کی تنظیم کے ذریعے ہندو معاشرے کی اصلاح چاہی اور سنسکرت کالج کے قیام کے خلاف آواز اٹھائی وہاں دوسری طرف سر سید نے مسلمانوں کی اصلاح و ترقی کا بیڑا اٹھایا اس وقت جب کہ مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ ہو رہا تھا اور وہ خود بھی اپنی کم نگاہی کا شکار آپ تھے۔ انھوں نے نہ صرف بڑے جوش سے انگریزی زبان اور مغربی علوم کی حمایت کی بلکہ مروجہ مذہبی تعلیم پر ضرب بھی لگائی اور مسلمانوں کو فرسودہ خیالی اور اوہام پرستی کے بجائے عقل اور جدید سائنسی علوم کی طرف رجوع کرنے میں پہل کی۔ ان کا موقف تھا کہ "وہ سائنس کے انکشافات اور نظریات نے سائنس کی دریافتوں اور ایجادوں نے کائنات کی اصل حقیقت ہم پر روشن کر دی ہے۔ پس ہم کو لازم ہے کہ اپنے عقائد و افکار کا محاسبہ مغربی علوم کی روشنی میں کریں۔ سائنسی علوم سے انھوں نے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا کہ "قوانین قدرت کو کوئی ماورائی طاقت نہیں بدلتی، نہ ہی ان میں مداخلت کرتی ہے بلکہ دنیا میں جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے خواہ اس کا تعلق مادی اشیاء سے ہو یا انسانی معاشرے سے، اس کے اسباب دنیاوی ہوتے ہیں۔" سر سید کی تعلیمی پالیسی اور اس کا مطمح نظر اپنی خامیوں کے باوصف، تعلیم یافتہ طبقے میں سیکولر مزاج پیدا کرنے کا باعث بھی ہوئے۔ بدیسی سامراج کے پیش نظر ہندوستانیوں کی تعلیم ان کے اپنے محدود اور مخصوص اغراض و مقاصد کے حصول کا ایک وسیلہ رہی تھی۔ اس سے وہ ذہنوں کی بیداری کا کام لینا نہیں چاہتے تھے۔ اس روش کے برخلاف آزاد ہندوستان کا دستور، کشادگی قلب و نظر کی ایک ایسی دستاویز ہے جس سے سیکولر مزاج کی پورے طور پر آبیاری ہوتی ہے اور سائنسی فکر کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ اس سے جو ضابطہ حیات ترتیب پاتا ہے وہ ہمیں عہد حاضر کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کا اہل

بناتا ہے۔ ایک طرف قوم پروری کو تقویت پہنچانے کے لیے وہ طور طریقے متعین کرتا ہے اور دوسری طرف انسانی حقوق کی پاسداری کے آداب سکھانے کا اہتمام بھی کرتا ہے۔ مثال کے طور پر دفعہ ۵۱-اے میں ہر شہری کی مختلف ذمہ داریوں کو جتاتے ہوئے اس کا فرض قرار دیا گیا ہے کہ وہ بلالحاظ مذہب و ملت، زبان و علاقہ تمام لوگوں میں یگانگت و اخوت کے جذبے کو بڑھائے گا، ہماری مشترکہ تہذیب کے گراں قدر ترکے کا احترام کرے گا اور اسے محفوظ رکھے گا، وہ سائنسی مزاج پیدا کرے گا، تجسس و اصلاح کے جذبے کو ابھارے گا اور مسلک انسانیت کی پیروی کرے گا۔ جہاں تک مذہبی تعلیم کا تعلق ہے ہمارا دستور پورے طور پر سیکولرازم کی حمایت کرتا ہے۔ اس کے اندر دفعہ ۲۸ شق ۱، میں کہا گیا ہے کہ پورے طور پر ریاست کے سرمائے سے چلائے جانے والے تعلیمی اداروں میں کوئی مذہبی تعلیم نہیں دی جائے گی۔ البتہ ریاست کے زیر انتظام ان تعلیمی اداروں پر مندرجہ بالا شرط عائد نہیں ہوگی جو کہ وقف یا عطیے کی بنا پر قائم ہوتے ہیں جس کی رو سے مذہبی تعلیم درکار ہوتی ہے لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ریاست کے تسلیم شدہ امداد پانے والے کسی بھی تعلیمی ادارے میں جاری مذہبی تعلیم یا مذہبی عبادات میں کسی بھی تعلیم پانے کے لیے شرکت ضروری نہیں ہوگی تاوقتیکہ وہ خود یا اس کے نابالغ ہونے کی صورت میں اس کا سرپرست اپنی رضامندی نہ دے چکا ہو۔ مذہبی آزادی کی طرح لسانی اور تہذیبی آزادی کو بھی ہمارے دستور میں سراہا گیا ہے۔ دفعہ ۲۹ شق ۱، میں شہریوں کے ہر حلقے کو اپنی زبان، رسم الخط اور تہذیب کو محفوظ رکھنے کا حق عطا کیا گیا ہے اور اسی دفعہ کی دوسری شق میں ریاست کے زیر انتظام امداد پانے والے کسی بھی تعلیمی ادارے میں مذہب، نسل، ذات، زبان یا ان میں سے کسی ایک کی بنا پر داخلے سے انکار نہیں کیا جائے گا۔ اگلی دفعہ ۳۰ شق ۱، میں اقلیتیں، خواہ مذہبی نبیاد پر ہوں یا لسانی، یہ حق رکھتی ہیں کہ اپنی پسند کے تعلیمی ادارے قائم کر سکیں اور انھیں چلا سکیں اور دوسری شق میں یہ وضاحت بھی درج کر دی گئی ہے کہ ریاست کی طرف سے تعلیمی امداد دینے میں کسی بھی تعلیمی ادارے کے ساتھ اس کے مذہبی یا لسانی اقلیت کے زیر اہتمام ہونے کی بنا پر کوئی امتیاز نہیں برتا جائے گا۔ اسی طرح دستور کی دفعہ ۴۶، میں سماج کے کمزور طبقوں کے تعلیمی اور معاشی مفادات کو بڑھاوا دینے کے لیے اور انھیں سماجی ناانصافی اور ہر قسم کے استحصال سے بچانے کے لیے ریاست پر خصوصی ذمہ داری عائد کی گئی۔

مندرجہ بالا دستوری تحفظات کی بنا پر نہ صرف سماج کے کمزور طبقوں اور اقلیتی فرقوں کو سماجی انصاف کی ضمانت ملتی ہے اور انھیں اپنے مذہبی اور لسانی امتیاز کو برقرار رکھنے اور فروغ دینے کے پورے طور پر مواقع حاصل رہتے ہیں بلکہ سیکولرازم کی روایت کو مستحکم بنانے اور اسے پروان چڑھانے کی ہر ممکن سہولت بھی فراہم ہو جاتی

ہے۔ غرضیکہ ہمارا دستور ہر ممکن طریقے سے سیکولر مزاج کی آبیاری اور سائنسی فکر کے فروغ کا ضامن نظر آتا ہے۔

ہم سب جانتے ہیں کہ ذہنوں کی تربیت کا کام تعلیم کرتی ہے اور اس حقیقت سے بھی آگاہی رکھتے ہیں کہ کسی بھی ملک کی ترقی کا انحصار اس کے سرمائے، قدرتی وسائل اور انسانی وسائل پر ہوتا ہے۔ لیکن انسانی وسائل یوں ہی ملک کی فلاح و بہبود کی ضمانت نہیں دے دیا کرتے بلکہ ان کے فروغ کا سوال اٹھتا ہے۔ اس فروغ میں جسمانی اور ذہنی دونوں قسم کی ترقی آجاتی ہے۔ گویا حفظان صحت اور تعلیم۔ دراصل قوموں کی زندگی میں سب سے اہم کام یہی ہوتا ہے کہ کس طور ذہنوں کی تربیت کی جائے، ان کے مزاج میں وہ خو، بو پیدا کی جائے جو اشتراک باہم کا موجب بنے، جس سے آپس میں بھائی چارا بڑھے، مروت اور محبت کی راہیں استوار ہوں، آنکھوں پر سے تعصبات کے جالے ہٹیں، محدود وفاداریوں کا طلسم ٹوٹے۔ غرضیکہ مسلک انسانیت کے پیرو بڑھیں اور عالمی برادری کے قیام کے امکانات روشن ہوں۔ مزاج سے مراد طبیعت کے عام رنگ سے ہوتی ہے۔ اسے آپ افتاد طبع کہہ لیجیے۔ مزاج بننے میں کچھ جسمانی کیفیات کا بھی دخل ہوتا ہے۔ سودا، صفرا، بلغم، خون سے بہر کیف مزاج کا خمیر اٹھتا ہے۔ لیکن ہم سماج میں رہ کر اپنا طرز عمل اختیار کرتے ہیں اور ہم پر ایسا پکا رنگ چڑھ جاتا ہے کہ ہمارے ملنے ملانے والوں کے لیے وہی ہماری پہچان بن جاتی ہے اور پھر 'ہمارے'، 'ان' کے یا 'کسی' کے بھی اپنی خو بدلنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ خو جو پڑ گئی، وہ پڑ گئی۔ اسے بدلنا بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ البتہ یہ آسان ہے کہ کیا 'خو' اختیار کی جائے تاکہ اس کے لیے سازگار حالات پیدا کیے جائیں اور اس کی ترغیب دلائی جائے۔ یہ کام تعلیم کا ہے۔ ہمارا مزاج، اپنے تجربات، معاملات، خیالات سے ہی بنتا ہے۔ ہمارے تصورات کی صحت کا دارومدار ہی ہمارے علم پر ہوتا ہے۔ انھیں فروغ بھی علم ہی سے ہوتا ہے۔ جب کہ تعلیم کا دائرہ نہ صرف وسیع سے وسیع تر ہو رہا ہے بلکہ بہت سرعت کے ساتھ ہو رہا ہے اور ذرائع ترسیلِ عامہ نے رسمی تعلیم ہی کو موثر وسائل فراہم نہیں کیے ہیں بلکہ غیر رسمی تعلیم کے فیض کو بھی بہت عام کر دیا ہے، ان حالات میں مزاج بنانے اور بگاڑنے دونوں کی گنجائش بڑھ جاتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارا دستور کس قدر سیکولر ہے۔ اور ہماری تعلیم بخوبی ایسے ذہن کی تعمیر کا کام انجام دے سکتی ہے جو سیکولر اقدار کا حامل ہو۔

سیکولرازم کی روح ہماری سرشت میں شامل رہی ہے۔ ہمارے صوفی، سنت ہمیشہ اپنے مشرب میں 'با مسلماں اللہ اللہ، با برہمن رام رام' کے قائل رہے ہیں۔ انھوں نے کثرت میں وحدت کا جلوہ

دیکھا ہے اور ہر حال میں غیریت کے پردے اٹھائے ہیں۔ انھوں نے اپنے عمل سے یہ باور کرایا ہے کہ "دھرتی باسیوں کی مکتی پریت میں ہے۔" تاہم ہمیں یہ یاد رہنا چاہیے کہ تعلیم کے میدان میں سیکولرازم کو سمجھداری صبر کے ساتھ مثبت طور پر پیش کرنے کا سوال بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ کسی تنظیم کسی ادارے کو یہ ح نہیں پہنچتا ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر کان نہ دھرے اور جدھر کی ہوا ہو ادھر ہی کی راہ پکڑ لے۔ ہمار عہد میں پنڈت جواہر لال نہرو اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسی دلکش ہستیاں سیکولر مزاج کا اعلیٰ نمونہ پیش کر ہیں۔ یوں تو اس وقت بظاہر ہر شخص مطمئن نظر آتا ہے کہ وہ سیکولر ہے اور سارا ہندوستان بھی سیکو ہے۔ ہمارے ذہن میں اس لفظ سیکولر کا مفہوم اس حد تک مبہم رہتا ہے کہ کٹر مذہبی لوگ بھی اس کا الاپتے ہوئے نظر آتے ہیں اور اپنی احیاء پرستی اور تاریک خیالی کو بھی جدید کاری اور روشن خیالی کہ میں کوئی تکلف محسوس نہیں ہوتا ہے مگر ہمارے یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ ریاست کا کوئی مذہب نہیں ہوتا ہے۔ وہ اپنے تعلیمی اداروں کو اپنے مذہبی عقائد کی آماجگاہ نہیں بناتی ہے۔ ہمیں سیکو کے مثبت پہلوؤں پر زور دینا چاہیے جو کہ فرد کے ضمیر کی آزادی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ضمیر سے مراد اچھے برے کاموں کا وہ احساس ہے جو ہمارے معمولات میں رہنمائی کرتا ہے۔ سیکولرازم ت ضرورت ہے، وہ وقت کا تقاضہ ہے اور اس سے روگردانی ممکن نہیں ہے۔ اس تقاضے، ضرورت پورا کرنے کی ذمہ داری تعلیم پر عائد ہوتی ہے۔ اس معاملے میں ہمارا دستور، پورے طور پر تعلیم کی پشت کرتا ہے۔ لہٰذا سیکولر مزاج کو تقویت پہنچانے میں ہمہ وقت اور بہرصورت سرگرم رہنا ہے کیونکہ مزاج تاؤ میں نہیں بن جاتا بلکہ دھیمی دھیمی آنچ میں اس کا قوام تیار ہوتا ہے مگر وہ بنتا ضرور ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر آپ اسے نہیں بنائیں گے تب بھی وہ بنے گا۔ لیکن اسے یہ کہنا زیادہ منا ہوگا کہ وہ بگڑ گیا۔ ایک اور اہم بات — مزاج کی نازک مزاجی یہ ہے کہ ایک مدت میں بنتا ہے او سی غفلت میں بگڑ جاتا ہے۔ لہٰذا سیکولر مزاج کی تعلیم کے لیے ماحول کی سازگاری پر نظر رکھنے ضرورت ہوتی ہے اور تعلیمی مواد پر کڑی نگرانی درکار رہتی ہے۔ یہ صرف تعلیمی مواد ہی نہیں طریقہ تدریس اور جملہ انتظامی امور کو بھی راہ راست پر رکھنا ہوتا ہے۔ پھر مزاج بنتا ہے ا مزاج بنتا ہے، ایسا مزاج جو ہمارے دستوری مقاصد کا آئینہ دار ہوتا ہے، اس کی بنا پر ضا میں استواری آتی ہے، انسان دوستی کی فضا ہموار ہوتی ہے۔ یہی ہمارا سیکولر مزاج ہے۔

شہناز انجم

جنگِ آزادی کی ایک مجاہدہ

بیگم حضرت محل

بیگم حضرت محل کا شمار ان نامور خواتین میں ہوتا ہے جن کے کارناموں سے ہماری تاریخ کے ،وراق درخشاں ہیں۔ ۱۸۵۷ء کی آزادی کی تحریک میں حضرت محل نے جس جوش و خروش اور استقلال سے کام لیا وہ ان کی حب الوطنی اور روشن دماغی کی بہترین مثال ہے۔ اولوالعزمی اور جانبازی نے نھیں رضیہ سلطانہ، چاند بی بی اور رانی لکشمی کی صف میں ہی کھڑا نہیں کیا بلکہ ان کے نام کو تاریخ کا ،مٹنے والا نقش بنا دیا ہے۔ لکھنؤ کی ریاست کے تحفظ کے لیے اپنی بے پناہ صلاحیتوں کا مظاہرہ ہر کے حضرت محل نے یہ ثابت کر دکھایا کہ وہ صرف فرش مخمل پہ چلنے اور پھولوں کی سیج پر سونے کی ہی عادی نہیں بلکہ وقت پڑنے پر زندگی کے خارزاروں اور سنگلاخ راہوں سے گزرنے کا حوصلہ بھی رکھتی ہیں۔ وہ محض نازک اندام اور نازک مزاج ملکہ ہی نہیں میدان جنگ میں دشمن کا ،مقابلہ کرنے والی ایک عظیم مجاہدہ بھی ہیں۔ انھوں نے آزادی کی تحریک میں جی جان سے حصہ لے کر دنیا سے اپنی حیثیت اور عظمت کا اعتراف کرالیا ہے اور کسی خاص دور تک ہی محدود نہیں ہر ہر زمانے میں قوم اور تاریخ انھیں خراج پیش کرنے پر مجبور ہو گئی ہے۔

بیگم حضرت محل نواب واجد علی شاہ کی بیگمات میں سب سے زیادہ ذہین اور مقبول خاتون ال ورادوھ کے آخری تاجدار نواب برجیس قدر کی ماں تھیں۔ ان کے پڑپوتے پرنس انجم قدر بیان

ڈاکٹر شہناز انجم، لکچرر شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

دیکھا ہے اور ہر حال میں غیریت کے پردے اٹھائے ہیں۔ انھوں نے اپنے عمل سے یہ باور کرایا ہے کہ "دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے۔" تاہم ہمیں یہ یاد رہنا چاہیے کہ تعلیم کے میدان میں سیکولرازم کو سمجھداری اور صبر کے ساتھ مثبت طور پر پیش کرنے کا سوال بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ کسی تنظیم، کسی ادارے کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر کان نہ دھرے اور جدھر کی ہوا ہو، ادھر ہی کی راہ پکڑ لے۔ ہمارے عہد میں پنڈت جواہر لال نہرو اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسی دلکش ہستیاں، سیکولر مزاج کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتی ہیں۔ یوں تو اس وقت بظاہر ہر شخص مطمئن نظر آتا ہے کہ وہ سیکولر ہے اور سارا ہندوستان بھی سیکولر ہے۔ ہمارے ذہن میں اس لفظ سیکولر کا مفہوم اس حد تک مبہم رہتا ہے کہ کٹر مذہبی لوگ بھی اس کا راگ الاپتے ہوئے نظر آتے ہیں اور اپنی احیاء پرستی اور تاریک خیالی کو بھی جدید کاری اور روشن خیالی گردانتے ہیں کوئی تکلف محسوس نہیں ہوتا ہے مگر ہمارے یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ ریاست کا کوئی مذہب نہیں ہوتا ہے۔ وہ اپنے تعلیمی اداروں کو اپنے مذہبی عقائد کی آماجگاہ نہیں بناتی ہے۔ ہمیں سیکولرازم کے مثبت پہلوؤں پر زور دینا چاہیے جو کہ فرد کے ضمیر کی آزادی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ضمیر سے مراد اچھے برے کاموں کا وہ احساس ہے جو ہمارے معمولات میں رہنمائی کرتا ہے۔ سیکولرازم ہماری ضرورت ہے، وہ وقت کا تقاضہ ہے اور اس سے روگردانی ممکن نہیں ہے۔ اس تقاضے، ضرورت کو پورا کرنے کی ذمہ داری تعلیم پر عائد ہوتی ہے۔ اس معاملے میں ہمارا دستور، پورے طور پر تعلیم کی پشت پناہی کرتا ہے۔ لہٰذا سیکولر مزاج کو تقویت پہنچانے میں ہمہ وقت اور بہر صورت سرگرم رہنا ہے۔ کیونکہ مزاج ایک تاؤ میں نہیں بن جاتا بلکہ دھیمی دھیمی آنچ میں اس کا قوام تیار ہوتا ہے مگر وہ بنتا ضرور ہے۔ ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر آپ اسے نہیں بنائیں گے تب بھی وہ بنے گا۔ لیکن اسے یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ وہ بگڑ گیا۔ ایک اور اہم بات — مزاج کی نازک مزاجی یہ ہے کہ ایک مدت میں بنتا ہے اور ذرا سی غفلت میں بگڑ جاتا ہے۔ لہٰذا سیکولر مزاج کی تعلیم کے لیے ماحول کی سازگاری پر نظر رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور تعلیمی مواد پر کڑی نگرانی درکار رہتی ہے۔ یہ صرف تعلیمی مواد ہی نہیں بلکہ طریقہ تدریس اور جملہ انتظامی امور کو بھی راہ راست پر رکھنا ہوتا ہے۔ تب مزاج بنتا ہے، ایسا مزاج بنتا ہے، ایسا مزاج جو ہمارے دستوری مقاصد کا آئینہ دار ہوتا ہے، اس کی بنا پر ضابطہ حیات میں استواری آتی ہے، انسان دوستی کی فضا ہموار ہوتی ہے۔ یہی ہمارا سیکولر مزاج ہے۔

شہناز انجم

جنگِ آزادی کی ایک مجاہدہ
بیگم حضرت محل

بیگم حضرت محل کا شمار ان نامور خواتین میں ہوتا ہے جن کے کارناموں سے ہماری تاریخ کے اوراق درخشاں ہیں۔ ۱۸۵۷ء کی آزادی کی تحریک میں حضرت محل نے جس جوش و خروش اور استقلال سے کام لیا وہ ان کی حب الوطنی اور روشن دماغی کی بہترین مثال ہے۔ اولوالعزمی اور جانبازی نے انھیں رضیہ سلطانہ، چاند بی بی اور رانی لکشمی کی صف میں ہی کھڑا نہیں کیا بلکہ ان کے نام کو تاریخ کا نہ مٹنے والا نقش بنا دیا ہے۔ لکھنؤ کی ریاست کے تحفظ کے لیے اپنی بے پناہ صلاحیتوں کا مظاہرہ کر کے حضرت محل نے یہ ثابت کر دکھایا کہ وہ صرف فرشِ مخمل پہ چلنے اور پھولوں کی سیج پر سونے کی ہی عادی نہیں بلکہ وقت پڑنے پر زندگی کے خارزاروں اور سنگلاخ راہوں سے گزرنے کا حوصلہ بھی رکھتی ہیں۔ وہ محض نازک اندام اور نازک مزاج ملکہ ہی نہیں میدانِ جنگ میں دشمن کا مقابلہ کرنے والی ایک عظیم مجاہدہ بھی ہیں۔ انھوں نے آزادی کی تحریک میں جی جان سے حصّہ لے کر دنیا سے اپنی حیثیت اور عظمت کا اعتراف کرا لیا ہے اور کسی خاص دور تک ہی محدود نہیں ہر زمانے میں قوم اور تاریخ انھیں خراج پیش کرنے پر مجبور ہو گئی ہے۔

بیگم حضرت محل نواب واجد علی شاہ کی بیگمات میں سب سے زیادہ ذہین اور مقبول خاتون اور اودھ کے آخری تاجدار نواب برجیس قدر کی ماں تھیں۔ ان کے پڑپوتے پرنس انجم قدر بیان

ڈاکٹر شہناز انجم، لکچرر شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

کے مطابق وہ حضرت محل محمد علی شاہ کی بیٹی تھیں۔ محمد علی شاہ ذات کے سیّد تھے اور بادشاہِ اودھ کی فوج میں سپاہی کے عہدے پر فائز تھے۔ ان کے بزرگ شجاع الدولہ بہادر کے زمانے میں دہلی سے فیض آباد منتقل ہو گئے تھے۔ ان لوگوں کا آبائی پیشہ سپہ گری تھا۔

حضرت محل کا بچپن کا نام امراؤ تھا۔ تیرہ چودہ برس کی عمر میں والد کی اجازت سے واجد علی شاہ کے موسیقی کے اسکول (پری خانے) میں داخل ہوئیں تو مہک پری کے نام سے متعارف کرائی گئیں۔ اس خطاب کی وجہ تسمیہ یہ بتائی جاتی ہے کہ امراؤ کے جسم سے خوشبو پھوٹتی تھی۔ وہ جس طرف سے گزرتیں خوشبوئیں بکھر جاتیں، جس کمرے میں بیٹھتیں وہ مہک اٹھتا تھا۔ چنانچہ اس وصف کی بنا پر ولی عہد واجد علی شاہ نے انھیں مہک پری کے خطاب سے نوازا۔ مہک پری اپنی نزاکت، رعنائی، دلکشی، دل بری اور دلنوازی میں بے مثال تھیں۔ رئیس احمد جعفری نے مہک پری کا سراپا اس طرح پیش کیا ہے۔

"بچپن میں فتنہ، جوانی میں قیامت، صورت سحر طراز، انداز دلفریب، چتون میں شوخی، باتوں میں لگاوٹ۔ تبسم جاں ستاں، عشوہ دشمن ایماں اور رہزن تمکین، رقص میں برق، نغمہ سرائی میں طاق، وہ ساقی گلفام بھی تھیں اور مطرب خوش نوا بھی۔"

یہ دشمن ایمان اور ساقی گلفام جب ولی عہد کے بیٹے کی ماں بننے والی تھیں تب ولی عہد نے انھیں "افتخار النساء خانم" کے خطاب سے سرفراز کیا اور ۱۸۴۷ء میں جب واجد علی شاہ باقاعدہ تخت نشین ہوئے تو اس موقع پر انھوں نے افتخار النساء خانم کو "حضرت محل" کا لقب دیا اور دو ہزار روپے ماہانہ ان کی تنخواہ مقرر کر کے انھیں محل میں داخل کیا۔ قیصر باغ کے پیچھے بارہ دری کی طرف ایک خوبصورت مکان ان کی رہائش گاہ مقرر ہوا اور ان کی مہر تیار ہوئی جس پر تلوار اور خنجر کے نشان کندہ تھے۔

۱۸۵۷ء میں جب حضرت عالیہ لندن میں تھیں اور نواب واجد علی شاہ کلکتہ میں قید فرنگ میں تھے۔ ملک میں برطانوی سامراج کا تسلط بڑھتا جا رہا تھا تو اس وقت بیگم حضرت محل نے اپنی ذہانت اور ذکاوت کو بروئے کار لا کر لکھنؤ کی سلطنت کو بچانے کی بھرپور کوشش کی۔ انھوں نے اپنے شوہر کی ریاست کو برقرار رکھنے کے لیے اپنے دس سالہ اکلوتے بیٹے برجیس قدر کو واجد علی شاہ کے جانشین کی حیثیت سے سلطانی تخت پر بٹھایا اور ان کی سرپرست کی حیثیت سے ریاست اور سیاست کا بار گراں اپنے شانوں پر لے لیا۔

۵ر جولائی ۱۸۵۷ء سے فروری ۱۸۵۸ء تک برجیس قدر کی فرماں روائی کا زمانہ تھا۔ اس دور میں بیگم حضرت محل نے جس طرح حالات کا مقابلہ کیا وہ تاریخ کی ایک نادر مثال ہے۔ یہ وہ دور تھا جب ہر طرف فرنگی تسلط تھا اور یہ کیفیت ہوگئی تھی کہ ملک اپنا تھا مگر سپاہی غیروں کے ہاتھوں میں تھے۔ در و دیوار بیگانے ہوئے جا رہے تھے، برطانوی سامراج کی ریشہ دوانیوں نے ہندوستانیوں کے دلوں میں غم اور غصہ کی آگ بھڑکا دی تھی۔ انقلاب کے نعرے صور اسرافیل کا کام کر رہے تھے اور انقلابی مضبوط قیادتوں کی تلاش میں تھے۔ بیگم حضرت محل نے اس موقع پر اپنی سیاسی سوجھ بوجھ اور جرأت و بہادری سے کام لیا۔ انھوں نے اس نازک وقت میں حکومت کی باگ ڈور ہاتھ میں لے کر عام بھرتی کا اعلان کر دیا۔ تمام تعلقہ داروں اور زمین داروں کے نام احکامات جاری کیے۔

"ملک آبائی خدا نے ہم کو عطا کیا۔ دفع فرنگ لازم ہے۔ باہم شریک ہو کر باقی ماندگانِ بیلی گارد کو قتل کر دو۔ جو ان کو قتل کرے گا اس کا نصف علاقہ اس کو معاف ہوگا۔"

ان احکامات کا جاری ہونا تھا کہ آزادی کی تحریک کو توانائی مل گئی۔ اودھ کے مختلف حصوں سے زمین داروں کے سپاہی اور رضا کار اور تعلقہ دار اپنی اپنی فوجیں لے کر بیگم حضرت محل کے جھنڈے کے نیچے جمع ہونے لگے۔ ان کے حسن تدبر، دور بینی، مستقل مزاجی اور حب الوطنی کے جذبوں کی سرشاری۔ اس تحریک کو نئی زندگی بخش دی۔ لوگوں میں جوش و خروش پیدا ہوا۔ بہت سی خواتین بھی مردانہ لباس میں ہتھیاروں سے لیس ہو کر مقابلے کے لیے میدان میں آگئیں۔ کچھ تاریخی حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت محل نے بھی پردے کے باوجود گھوڑے پر سوار ہو کر دس بارہ انگریزوں کا مقابلہ کیا۔

ہنگاموں کے دوران وہ نواب محمود خاں نیز مولوی احمد اللہ شاہ کے مشوروں سے منصوبے تیار کرتی تھیں۔ ۳۱ر جولائی کو احمد اللہ شاہ صاحب کی سپہ سالاری میں بیلی گارد پر پہلا حملہ ہوا۔ اگست کے مہینہ تک لڑائی کا سلسلہ اور بڑھ گیا۔ کانپور کی شکست خوردہ فوج بھی لکھنؤ آگئی اور اگست ۱۸۵۷ء میں بیلی گارد پر زبردست حملہ ہوا۔ فیروز شاہ، نانا راؤ اور جنرل بخت خاں بھی حضرت محل کے ساتھ ہو گئے اور ان سب کے استقلال نے مارچ تک انگریزوں کے خلاف جنگ جاری رکھی۔

اپنے سپاہیوں کا حوصلہ بڑھانے اور ان کی تعریف کرنے میں بھی بیگم بڑی فراخ دلی سے کام لیتی

تھیں۔ ان کی بہادری کو بڑھاوا دینے کے لیے انھیں انعام واکرام سے نوازتی تھیں۔ معرکہ عالم باغ کے صلے میں انھوں نے راجہ مان سنگھ کو نہ صرف خلعت، رومال اور دوشالہ عطا کیا بلکہ "فرزند خاص" کے خطاب سے بھی سرفراز کیا۔ حضرت محل کی نیک نفسی، جرأت، سپاہیانہ شان، بہادری، خودداری اور خوداعتمادی کا یہ عالم تھا کہ دوست ہی نہیں دشمن بھی ان کے معترف تھے۔ ڈبلیو ایچ رسل بیگم کے اوصاف کا ذکر اس طرح کرتا ہے۔

"بیگم میں بڑی طاقت اور قابلیت دکھائی دیتی ہے۔ بیگم نے ہمارے ساتھ لگاتار جنگ کرتے رہنے کا اعلان کر دیا ہے۔ ان رانیوں اور بیگموں کی ہمت اور طاقت کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ زنان خانے کے اندر رہ کر بھی یہ کافی زیادہ عملی اور دماغی طاقت اپنے اندر پیدا کر لیتی ہیں۔"

"تاریخی شہ پارے" کے مصنف کا خیال ہے۔

"اگر یہ باہمت عورت کسی دوسری قوم میں پیدا ہوتی تو سیکڑوں کتابیں اس کے بارے میں لکھی جاتیں اور اس کا نام ہر شخص کی زبان پر ہوتا۔"

بیگم حضرت محل بلا کی ذہین اور سمجھ دار خاتون تھیں۔ انھوں نے کبھی خودداری پر حرف نہ آنے دیا۔ اور آزادی کے جس مقصد کو لے کر چلی تھیں اسے ہر لمحہ پیش نظر رکھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ حالات نے ان کا ساتھ نہ دیا۔ گھر کے بھیدی لنکا ڈھانے کا کام کرتے رہے چنانچہ انگریزوں اور نیپالیوں کے اس مشترکہ حملے میں ہندوستانی فوج کو شکست کا سامنا کرنا پڑا جو عالم باغ پر ہوا تھا۔ انگریزوں اور نیپالیوں کا یہ پہلا متحدہ حملہ تھا۔ کئی روز تک حضرت محل کی کوٹھی پر جم کر زبردست لڑائی ہوتی رہی اور انگریز سپاہی پیچھے نہ ہٹے۔ سیکڑوں زخمی ہوئے۔ حضرت محل یہ جاننے کے باوجود کہ حملے کا رخ جو لکھی کی طرف ہے اسے چھوڑنے پر آمادہ نہیں تھیں۔ یہاں تک کہ ملک کے اور حصّوں کے ساتھ ہی لکھنؤ بھی انگریزوں کے قبضے میں آگیا۔

شکست کے بعد حضرت محل کچھ عورتوں اور برجیس قدر کے ہمراہ محل سے نکلیں۔ غلام رضا کے یہاں رات کو قیام کیا۔ پھر شرف الدولہ کے گھر گئیں اور پھر محل سرائے گئیں۔ جنرل اوٹرم نے انھیں پیغام بھجوایا۔ بدستور تمہارا ملک تم کو دیں گے۔ جنگ سے دست بردار ہو جائیے۔ فوج مغلیہ

کے ساتھ جانے کی ضرورت نہیں،" مگر حضرت محل نے اس پیش کش کو ٹھکرا دیا۔ انھوں نے برطانوی نامندوں کے سامنے جھکنے سے ملک چھوڑنا بہتر سمجھا۔ ان کے یہاں ذاتی عیش و آرام کوئی معنی ہی نہ رکھتا تھا۔ وطن کی آزادی اور قومی وقار کا تحفظ ان کے سامنے سب سے بڑا مقصد تھا۔ چنانچہ انھوں نے غیر ملکی طاقتوں کے سامنے جھکنے سے انکار کر دیا اور راہ کی صعوبتوں اور پریشانیوں کو جھیلتی ہوئی کچھ وابستگان سلطنت اور شہزادہ برجیس قدر کے ساتھ نیپال جا پہنچیں۔ ان کے پاس جو کثیر تعداد میں ہیرے جواہرات تھے وہ انھوں نے حکومت نیپال کے حوالے کر دیے۔ مگر شاہ نیپال نے صرف شاہی خاندان کے لوگوں کو پناہ دی اور باقی لوگوں کو واپس کر دیا۔

لہٰذا یہ نازک اندام ملکہ جس کے اشارۂ ابرو پر لوگ جانیں لٹانے کو تیار رہتے تھے محلوں کا عیش چھوڑ کر نیپال کی سرزمین پر آزمائشی زندگی بسر کرنے لگی۔ انگریزوں نے بعد میں بھی کافی عرصہ تک یہ کوشش کی کہ بیگم حضرت محل ہندوستان واپس آجائیں مگر انھوں نے اپنے ہی ملک میں غیروں کا محکوم بن کر آنا پسند نہ کیا۔ اپنی خودداری اور عزت نفس کا سودا کرنا انھیں کسی طور منظور نہ تھا۔ انھوں نے اپنے بیٹے برجیس قدر کے ساتھ ایک لمبا عرصہ اس دیار غیر میں گزارا، زندگی کی سختیاں جھیلیں۔ دکھ برداشت کیے مگر اپنے موقف سے نہ ہٹیں۔ ۷ر اپریل ۱۸۷۹ء کو اس دلیر اور عظیم مجاہدہ نے فرشتۂ اجل کو لبیک کہا۔ مگر سچ تو یہ ہے کہ وہ مر کر بھی فنا ہونے والی ہستی نہ تھیں۔ وہ نوان مخصوص صورتوں میں سے تھیں جو خاک میں پنہاں ہونے کے بعد لالہ و گل میں نمایاں ہو جاتی ہیں اور اپنی مہک سے زمانے کو معطر کیا کرتی ہیں۔ چنانچہ مہک پری کی مہک سے بھی ہماری تاریخ کا ورق ورق مہک رہا ہے۔

○

سید مقصود حسین نقوی امروہوی

مرحوم عبدالرزاق صاحب

درس و تدریس کا روشن ستارہ جو دہلی (دریاگنج) میں ۱۹۰۷ء میں طلوع ہوا، دنیا کے آسمان پر اپنی پوری آب و تاب سے چمک رہا تھا کہ زمین و آسمان کی مسلسل گردش نے اپنا کمال دکھایا۔ ۷ر دسمبر ۱۹۸۹ء کو وہ روشن ستارہ دنیا کی آنکھوں سے اوجھل اور اس عالم خاکی سے رخصت ہو کر بارگاہِ خداوندی میں جاکر سربسجود ہو گیا۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

جناب عبدالرزاق مرحوم کی چال ڈھال اور وضع قطع سے خالص ہندوستانیت اور اسلامیت ظاہر ہوتی تھی۔ کوئی بھی یہ نہیں سوچ سکتا تھا کہ موصوف نے انگریزی زبان کا کوئی لفظ سنا ہوگا۔ حالانکہ وہ دہلی کے مشہور و معروف سینٹ اسٹیفنس کالج کے گریجویٹ تھے۔ اس کے بعد علی گڑھ سے ایم۔اے اور پھر بی۔ٹی پاس کیا۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد فتح پوری مسلم ہائر سیکنڈری اسکول میں مدرس کے فرائض انجام دیے۔ بحکمۂ تعلیم ضلع بجنور (یوپی) میں ایک اہم عہدہ پر بھی مامور رہے مگر وہ ایک سمندر تھے جس میں بال نہیں آیا یعنی ان میں بناوٹ یا نقرئی چمک دمک پیدا نہیں ہوئی۔ وہ حقیقت پسند تھے یعنی علم دوست تھے، نیکی، سچائی، ایمان داری اور خود داری ان میں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی، خود اعتمادی کا تو یہ عالم تھا کہ ہندوستان ہی کی نہیں بلکہ دنیا کی بڑی سے بڑی ہستی کے سامنے اپنی بات کہنے سے نہ چوکتے تھے۔ اپنے قومی مطالبات، ادارے کی ضروریات کو پر زور طریقے سے لوگوں کے سامنے رکھتے تھے۔ تلوار کے بجائے حوصلہ کی بلندی اور صداقت ہی ان کے میان

جناب سید مقصود حسین نقوی امروہوی، استاد جامعہ مڈل اسکول، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

کی زینت تھی۔

وہ ۱۹۴۲ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اپنی مبارک اور درویشانہ شخصیت کے ساتھ وارد ہوئے مرحوم ایک ایسی شمع تھے جس کی لوح پر خدمت خلق اور علم لکھا ہوا تھا۔ اس شمع کی کرنوں سے کتنے ہی بے سہارا اور کمزور لوگوں کو روشنی بخشی ہے۔ انھوں نے غریب اور نادار بچوں کی سرپرستی فرمائی۔ موصوف اس قسم کے نہ جانے کتنے بچوں کی فیس کی ضمانت لیا کرتے تھے جو ان کی تنخواہ سے وضع کرلی جاتی تھی اور جناب کو ہر ماہ تقریباً پانچ سات روپے سے زیادہ تنخواہ نہیں ملتی تھی مگر ایک درویش یا غنی فقیر کو کیا چاہیے۔ یہی وجہ تھی کہ ان کے پاس کوئی قاعدہ کا لباس تک بھی نہ تھا۔ مگر ان کو اس کا کوئی گلا شکوہ بھی نہ تھا۔ یہاں تک کہ کلاس میں بھی لحاف اوڑھ کر چلے جاتے تھے۔ ان کے سامنے تو قوم اور قوم کا مستقبل ہی سب سے بڑی چیز تھی۔

موصوف جامعہ ملیہ اسلامیہ کے حیاتی رکن تھے اور مدرسہ ثانوی کے پرنسپل ہونے کے ساتھ ساتھ علم تاریخ کے استاد بھی تھے۔ ۱۹۶۷ء میں مدرسہ ثانوی سے ریٹائر ہونے پر اپنے فنڈ سے حاصل شدہ رقم تعلیمی کاموں میں صرف کردی جس پر زمانے کی روش نے اعتراض کیا کہ بیوی کیا کھائیں گی! اپنے گھر بار کا خیال کیجیے تو فرمایا کہ سب اللہ مالک ہے کیونکہ خدمت کرنے کی لگن ان کے دل پہ اپنا گہرا سکّہ جمائے ہوئے تھی جس کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ ان کا کوئی گھر نہ تھا' جہاں شام ہوگئی وہیں رین بسیرا کرلیا۔ لیکن جس کو بے سہارا دیکھتے اس کو سہارا دیتے تھے مثلاً سید احمد علی صاحب آزاد استاد مدرسہ ابتدائی کے انتقال کے بعد ان کے بے سہارا بیوی بچوں کی رہائش کا انتظام فرمادیا جو آج بھی نور نگر میں موجود ہیں۔ ان کی نظریں انسانی ضروریات کی متلاشی رہتی تھیں انھوں نے جب یہ دیکھا کہ جامعہ کی آبادی کو روزمرہ کی ضروری اشیاء فراہم کرنے میں پریشانی ہوتی ہے تو انھوں نے جامعہ صدر اسٹریٹ پر ایک کوآپریٹو اسٹور کھولا اور چند سال خود ہی ناظم بھی رہے۔

وہ ایک سچے مسلمان تھے۔ نسل انسانی کی خدمات انجام دینا ان کی طبیعت کا خاصہ تھا وہ ایک ایسے انسان تھے جس کو اپنی کوئی پرواہ نہیں تھی بلکہ دوسروں کی خدمت کرنا ان کا نصب العین تھا۔ وہ دریا گنج کے نواحی اسپتالوں میں ہر ہفتہ دورہ کرتے تھے جو ان کے خدمتگار ذہن کی اپج ہے اور ایسے مریضوں کو جو لاعلاج قرار دے دیے جاتے تھے اپنے گھر (دریا گنج) میں لے آتے تھے اور ا

کی خدمت دل و جان سے کرتے تھے یہاں تک کہ ان کے متعفن زخموں کی صفائی خود کرتے، ان کی مرہم پٹی خود کرتے تھے اور اگر معالج کی ضرورت پڑتی تھی تو اسے بلاتے تھے اور اس کی فیس بھی خود ہی ادا کرتے تھے۔ وہ دوسروں کے لیے تھے، ہمدردی و خدمت گزاری کی وہ ایک ایسی روشن شمع تھے جس پر پروانے خود نہ آتے تھے بلکہ اس شمع کی روشنی کی کشش ان کو خود اپنی جانب کھینچ لاتی تھی۔

عبدالرزاق صاحب مرحوم نے ۱۹۴۷ء کے فسادزدگان کی جو پنجاب سے لٹ پٹ کر آئے تھے اس طرح خدمت کی کہ وہ جناب کو اپنا مائی باپ سب ہی کچھ سمجھتے تھے۔ ایسے طلبا جو بالکل بے سہارا تھے اور نہ کوئی ان کا وارث تھا ان کے لیے ایک ہوسٹل کھولا اور ان کے تعلیمی اخراجات کے علاوہ کھانے کپڑے کا بھی انتظام اپنے بل بوتے پر ہی کیا۔ ایسے طلباء کی تعداد کل دس تھی۔ ان میں نمایاں نام ہے ادم پرکاش جو دہلی میں محکمہ ایل۔ آئی سی میں کام کر رہے ہیں اور دوسرے پریم ساگر جو سپریم کورٹ میں اپنی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ اتنی بے لوث خدمات انجام دینے کے بعد بھی مرحوم میں خود نمائی نہ تھی۔ ہمیشہ خوش اخلاق اور ہمدردانہ انداز میں بات چیت کرتے تھے۔ لب ولہجہ میں کسی طرح کی بناوٹ یا تصنع کا شائبہ تک نہ تھا۔ نئے زمانے کا کوئی انداز ان میں نہ تھا۔ انھوں نے انگریزی الفاظ بول کر دوسروں کے دلوں پر اپنی قابلیت کی عارضی مہر ثبت نہیں کی بلکہ یقیناً انھوں نے تو ایسی خدمات انجام دی ہیں جس سے ایک ہاتھ سے دوسرا ہاتھ بے خبر رہا۔

انھوں نے اپنے نفس کے لیے کچھ نہیں کیا بلکہ تعلیمی ذوق وشوق میں مگن رہتے تھے وہ گھریلو زندگی کے عیش و آرام سے بالکل ناواقف تھے بلکہ ان کی نظر تو سماج کی تصویر پر رہتی تھی اور وہ یہ دیکھتے تھے کہ اب اس تصویر میں کون سا رنگ پھیکا ہے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ تعلیم نسواں کے بغیر ایک مضبوط سماج کی تصویر ادھوری ہے جس کی گود میں سماج پلتا ہے۔ تعلیم نسواں ہی سماج کی اس نقاہت اور تشنگی کو دور کر سکتی ہے۔ تعلیم نسواں ہی قومی یکجہتی کا کردار ادا کر سکتی ہے اور ہندوستان میں بھید بھاؤ اور فرقہ وارانہ فسادات کے عفریت کا قلع قمع کر سکتی ہے کیونکہ بچے کی پہلی درس گاہ ماں کی گود ہے۔ اس غرض وغایت

سے انھوں نے ایک ادارہ "مدرسۃ البنات" کے نام سے نور و نگر (جامعہ نگر) میں کھولا جس سے تقریباً ۹۰ طالبات فیض یاب ہوتی ہیں۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں منعقدہ تعزیتی جلسے میں ڈاکٹر نیر زیدی صاحب نے مرحوم عبدالرزاق صاحب کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے فرمایا:

- "جہاں ذاکر صاحب نے لڑکوں کی تعلیم کے لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ ادارہ قائم کیا وہاں تعلیم نسواں کے فقدان کو عبدالرزاق صاحب نے پورا کیا۔ مرحوم صرف مسلمان ہی نہیں تھے بلکہ وہ اقبال کے مرد مومن تھے۔ ان کے یہاں صرف صالح زندگی ہی گزارنا ایک بڑا کمال نہ تھا بلکہ ان کے یہاں عمل اور سعیٔ پیہم کارفرماں تھا اور اپنے مقاصد کے حصول میں انتھک کوشش موجود تھی، وہ صرف گفتار کے غازی نہ تھے بلکہ کردار کے بھی غازی تھے۔"

نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

موصوف نے "مدرسۃ البنات" کو چلانے میں بڑے پاپڑ بیلے۔ وہ اس مدرسہ کو چندہ سے چلاتے تھے جس کے لیے انھیں سفر کی بہت صعوبتیں اٹھانا پڑتی تھیں۔ وہ حکومت سے کسی طرح کی کوئی مدد نہ لینا چاہتے تھے۔ کیونکہ ان کو ڈر تھا کہ اس طرح کی مدد لینے سے ان کے مشن میں کوئی مسئلہ نہ کھڑا ہو جائے اور ان کا یہ ہرا بھرا باغ خزاں کا شکار نہ ہو جائے۔ یہ قومی اور ملّی خدمات ہی ان کو زندہ رکھے ہوئے تھیں۔

غازیٔ کردار، مرحوم و مغفور جناب عبدالرزاق صاحب کے کردار کا اگر روشن عکس دیکھنا ہو تو مرحوم کے تعمیری ادارہ مدرسۃ البنات کی طالبات میں نمایاں طور پر دیکھ سکتے ہیں۔ اس ادارے میں مکمل طور پر پردہ نشینی اور اسلامی قدریں جن کو انسانی تہذیب و تمدن کی قدریں بھی کہہ سکتے ہیں ملیں گی۔ ادارہ بہترین نظم و ضبط کا حامل ہے۔ جامعہ نگر کے کسی ادارے میں ہر غم کے موقع پر مدرسہ ہذا قرآن خوانی اور تعزیتی جلسوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا ہے۔ جس لشکر کا جیسا سربراہ ہوتا ہے یا جس قوم کا جیسا قائد ہوتا ہے اس کے کردار کی بھرپور چھاپ اس ادارے پر ہوتی ہے۔ چنانچہ ان کی زندگی زندہ اور جیتی جاگتی صورت میں چلتی پھرتی نظر آتی ہے۔

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم نے اپنی تقریر میں فرمایا تھا "کہ زندہ اقوام اپنی عظیم ہستیوں کو ہمیشہ یاد رکھتی ہیں اور مردہ قومیں بھلا دیا کرتی ہیں۔" ہمارے درمیان سے ایک عظیم ہستی اٹھ گئی۔ قوم کا خدمتگار ابدی نیند سو گیا۔ ہم اسے یاد رکھیں اور اس کی یاد سے روشنی حاصل کریں۔ یہی اس عظیم ہستی کے لیے ہمارا اخراج عقیدت ہے۔

قومی معمار چل بسا، ایک درویش کوچ کر گیا لیکن اپنے اصول اپنی بھرپور اور مثالی خدمات کا جذبہ ہمارے لیے چھوڑ گیا۔ خوش نصیب ہیں وہ قومیں جن میں ایسی درویشانہ ہستیاں جنم لیتی ہیں آج قوم ان کا جتنا بھی غم منائے کم ہے لیکن ان کے ذوق و شوق کی روشنی میں یہ بھی ضرور لحاظ رکھا جائے کہ جن چیزوں سے ان کو رغبت تھی ان کی ترقی کے بارے میں سوچا جائے اور ان کا جو تعلیمی مشن تعلیم نسواں کے داعی "مدرسۃ البنات" کی شکل میں روشن ہے، اس کو سرپرستی مہیا کی جائے اور اسے ترقی دی جائے تاکہ مرحوم کی روح کو سکون حاصل ہو۔

خدا سے دعا ہے کہ ان کو کروٹ کروٹ جنّت نصیب ہو اور جملہ پسماندگان و متعلقین کو صبر جمیل عطا ہو (آمین ثم آمین)

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

ماہنامہ جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۷	بابت ماہ فروری ۱۹۹۰ء	شمارہ ۲

اس شمارے میں

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی — مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

صغرا مہدی

شذرات

جامعہ کا یہ شمارہ بھی بہت کم صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کمی کا سبب یہ ہے کہ ایک سال میں جامعہ کے دو ضخیم خصوصی نمبر "پریم چند نمبر" اور "نہرو نمبر" نکالے گئے اور کاغذ کا کوٹہ کم پڑ گیا۔ ادارہ قارئینِ جامعہ سے اس کے لیے معافی کا خواستگار رہے کہ آئندہ دو تین مہینے ہمیں جامعہ کے ان کم صفحات پر اکتفا کرنا پڑے گا۔

فروری کا مہینہ جامعہ کے روحِ رواں جناب ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی ولادت کا مہینہ ہے۔ ذاکر صاحب بنیادی طور پر ایک معلّم اور ماہرِ تعلیم تھے۔ اس رعایت سے اس شمارے میں تعلیم کے موضوع پر دو مضامین شامل ہیں۔

ذاکر صاحب کی تصنیف تعلیمی خطبات ایک خاص اہمیت کی حامل ہے۔ ان خطبات میں موصوف نے اپنے مخصوص دلنشیں انداز میں "تعلیم" کے موضوع پر اظہارِ خیال کیا ہے اور بقول پروفیسر محمد مجیب "ان میں کوشش کی گئی ہے کہ قلم کاغذ اور کتاب کو درمیان سے ہٹا کر آپ سے براہِ راست بات کی جائے اور اس طرح کہی جائے کہ آپ کے دل کو لگے۔"

۱۴؍اگست ۱۹۳۵ء میں کاشی ودیا پیٹھ کے جلسۂ تقسیم اسناد میں ذاکر صاحب نے اپنے خطبے میں سند یافتہ طالب علموں سے جو باتیں کہی تھیں وہ آج بھی اتنی ہی بامعنی او وقت اور حالات کے مطابق ہیں جتنی پچپن سال پہلے تھیں۔ "ممکن ہے اپنے چاروں طرف اتنی تباہی اتنی مصیبت، اتنا ظلم دیکھ کر تم بے صبری میں چاہو، جیسے بہت سے نوجوان

چاہنے لگتے ہیں کہ اس میں بسنے والی سماج ہی کو ختم کر دو اور برباد کر ڈالو، اس لیے کہ اس میں سدھار کی کوئی صورت نہیں تمھیں اختیار ہے، مگر اپنے ایک بھائی کی رائے سن لینے میں بھی کیا نقصان ہے۔ سو میرا یہ خیال ہے کہ تباہی سے ہمارا کام کچھ سہل نہیں ہوگا۔ تباہی تو پہلے ہی کافی موجود ہے۔ قومی زندگی کا کون سا شعبہ ہے جس میں تباہی کا دور دورہ نہیں؛ لیکن ہماری بے شمار بیماریوں اور ان گنت مصیبتوں میں ایسی بہت کم ہیں کہ ہم یکایک گرما کر تھوڑی سی دیر میں انھیں ختم کر ڈالیں۔ میں سمجھتا ہوں ہمیں بگاڑنا اتنا نہیں ہے جتنا بنانا ہے۔ ہمارے دیس کو ہماری گردنوں سے ابلتے خون کے دھارے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ہمارے ماتھے کے پسینے کا بارہ ماسی بہنے والا دریا درکار ہے۔ ضرورت ہے کام کی، خاموش اور سچے کام کی، ہمارا مستقبل کسان کی ٹوٹی جھونپڑی، کاریگر کی دھوئیں سے کالی چھت اور دیہاتی مدرسے کے پھوس کے چھپر تلے بن اور بگڑ سکتا ہے۔ سیاسی جھگڑوں، کانفرنسوں، اور کانگریسوں میں کل اور پرسوں کے قصّوں کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔ لیکن جن جگہوں کا نام میں نے لیا ان میں صدیوں تک کے لیے ہماری قسمت کا فیصلہ ہوگا اور ان جگہوں کا کام صبر چاہتا ہے اور استقلال۔ اس میں تھکن بھی زیادہ ہے اور قدر بھی کم ہوتی ہے۔ جلدی نتیجہ بھی نہیں نکلتا ہے۔ ہاں کوئی دیر تک صبر کر سکے تو پھل ضرور میٹھا ملتا ہے۔"

○

ڈاکٹر محمد اکرام خاں

تعلیم کے لیے سازگار ماحول کی ضرورت

کسی صوفی منش انسان کا قول ہے کہ دعاؤں سے کام آسان ہوتے ہیں اور کام سے دعاؤں میں اثر پیدا ہوتا ہے۔ اس قول کو درس و تدریس کے میدان میں اس طرح دہرایا جاسکتا ہے کہ سازگار ماحول سے تعلیم میں آسانی ہوتی ہے اور صحیح تعلیم کے ذریعے ماحول کو سازگار بنانے میں مدد ملتی ہے۔ گو کہ آموزش اور ماحول میں قلبی رشتہ ہے۔ ایک کو دوسرے سے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ بالخصوص ماحول سے آموزش کو اور آموزش بھی وہ جس کے ذریعے طالب علم کی قوت فکر و عمل میں جوش پیدا ہوتا ہے۔ اسے اپنے اور اپنے معاشرے کے مسئلوں کو سمجھ کر حل کرنے کا سلیقہ آتا ہے۔ وہ اپنے مافی الضمیر کو آزادی اور وضاحت کے ساتھ بیان کرسکتا ہے۔ مختصر یہ کہ آموزش یعنی سیکھنے کا اصل مقصد سازگار ماحول ہی میں پورا ہوسکتا ہے۔ اس ماحول سے طالب علم کے اندر تحقیق و جستجو کی وہ صلاحیتیں پیدا کرنے میں مدد ملتی ہے جن کو ہم اور آپ اپنے معاشرے کے ہر فرد کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ کہنا تو بڑا آسان ہے کہ آموزش کے لیے اسکول اور درجے کی فضا کو سازگار بنایا جائے لیکن صحیح طور پر یہ بتانا ذرا مشکل ہے کہ سازگار ماحول کیا ہوتا ہے اور اسے کس طرح پیدا کیا جاسکتا ہے۔ زیر نظر مضمون میں اسی مشکل کو آسان بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔

ماحول کو آموزش کے لیے سازگار بنانے میں استاد کا رول بہت اہمیت رکھتا ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ ماحول کو پیدا کرنے اور اسے کارآمد بنانے میں استاد کے سوا تمام وسائل اور

جناب ڈاکٹر محمد اکرام خاں سابق استاد فیکلٹی تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ، اکرام ہاؤس، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ذرائع محض ذیلی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس اہم کام کو شروع کرنے سے پہلے استاد کے لیے لازم ہے کہ وہ خاص طور سے یہ سوچے کہ :-

(۱) طالب علم کس قسم کے کاموں میں اپنی تمام تر فطری صلاحیتوں کو بروئے کار لاسکتا ہے۔

(۲) کس قسم کا ماحول طالب علم کو آزادی کے ساتھ تجربات کرنے کا شوق دلاسکتا ہے۔

(۳) سماجی نقطۂ نظر سے ماحول میں کون سی خوبیاں ہونی چاہئیں جن کی بدولت طالب علم میں اپنی فطری صلاحیتوں کی بنا پر آزمائشی نتائج اور معلومات کو دوسروں کے سامنے پیش کرنے کا شوق پیدا ہو سکے۔

(۴) وہ کون سے ضروری اور لازمی وسائل اور ذرائع ہیں جن کے استعمال سے طالب علم کی شخصیت کی نشو ونما اور سیرت کی تعمیر کے لیے نئی نئی راہیں کھل سکتی ہیں اور وہ خود ان راہوں کو پہچان کر اپنی شخصیت کی نشو ونما اور سیرت کی تعمیر کے کام میں آگے بڑھ سکتا ہے۔

(۵) اسکول کے کردار میں مجموعی اعتبار سے کیا خوبیاں ہونی چاہئیں جن کے سہارے طالب علم ذاتی دلچسپیوں اور ضرورتوں کے مطابق مطالعے اور تجربے کی روشنی میں اپنی تعمیری صلاحیتوں کو فروغ دے سکے۔

دراصل کسی اسکول کی شان دار عمارت، اس کے وسیع، روشن اور ہوا دار کمروں، اس کے عمدہ کتب خانے اور ان کے توضیحی اور امدادی تعلیمی سامان کی بہتات کو دیکھ کر ہرگز ہرگز یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ اس کا ماحول درس وتدریس اور آموزش کے لیے ساز گار ہوگا۔ ماحول کی تاثیر اور مناسبت کو دیکھنے کے لیے یہ دیکھنا ضروری ہوتا ہے کہ استاد کس حد تک اپنے ہر عمر کے طالب علم کی ضرورتوں اور دلچسپیوں سے واقف ہیں۔ ان کے دل میں طلبہ کی کتنی محبت اور عزت ہے۔ ان کا اپنے طلبہ کے ساتھ کیسا سلوک رہتا ہے اور وہ طلبہ کی انفرادی اور اجتماعی اعتبار سے کس طرح رہنمائی کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ طلبہ کی نشست وبرخاست میں کیسا سلیقہ ہے اور توضیحی اور امدادی تعلیمی سامان اور کتب خانے کو کس طرح استعمال کیا جاتا ہے وغیرہ۔

اب ہم آموزش اور ساز گار سے متعلق مسئلہ پر ذرا تفصیل سے بات کرنا چاہیں گے اور اس تفصیل کو درجے کی فضا، اسکول کے طبعی ماحول اور ذرائع آموزش تک محدود رکھیں گے اس لیے کہ

یہی تینوں عناصر ماحول کو آموزش کے لیے دلچسپ اور بامعنی بنانے میں مفید اور کارآمد ثابت ہوتے ہیں۔

درجے کی فضاء آموزش: ۔ یہ بات اپنی جگہ پر بالکل ٹھیک ہے کہ کسی اسکول کی عمارت، اس کے اندر کے کمروں کی وسعت اور اس کے امدادی اور توضیحی تعلیمی سامان کی بہتات کو دیکھ کر یہ یقین کرلینا غلط ہے کہ وہاں طلبہ کی شخصیت کی نشو و نما اور سیرت کی تعمیر کا کام بھی خوب ہوتا ہوگا۔ دراصل دیکھنے کی اصل چیز ہوتی ہے اس کے اندر کی عام فضا اور اس کے درجوں کی فضا۔ اس سلسلے میں درجے کی فضا آموزش کو سمجھنے اور اس پر غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس فضا کو طلبہ کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کے لیے یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ طلبہ اور استاد کے درمیان کتنا قریبی رشتہ ہے۔ طلبہ کا آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ کیسا رویہ ہے۔ ان میں استاد کی نگرانی اور آزادی کے ساتھ سیکھنے کا کتنا شوق ہے۔ اس قسم کی باہمی قربت اور محبت کی آزاد فضا وہی استاد پیدا کر سکتا ہے جو مواد تعلیم پر قدرت رکھنے کے ساتھ ساتھ طلبہ کی نفسیات سے بھی پوری طرح واقف ہوتا ہے جو طلبہ کے رویوں کو سمجھنے اور تدریس کے بنیادی اصولوں کو سمجھ کر مناسب طریقے سے استعمال کرنے کا اہل ہوتا ہے

رویوں میں عقائد اور اقدار کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ کسی فرد کو سمجھنے کے لیے اس کے رویوں کا سمجھنا اشد ضروری ہے۔ دیکھنا ہوتا ہے کہ وہ خود کو کیا سمجھتا ہے اور اس کے اپنے دوسرے ساتھیوں اور استادوں کے ساتھ کیسے تعلقات ہیں۔ نیز یہ کہ وہ آموزش سے متعلق صورت حال میں کتنی دلچسپی لیتا ہے۔ آموزش کے لیے مناسب فضا پیدا کرنے کے لیے چار قسم کے رویوں کو زیادہ اہم اور ضروری مانا جاتا ہے۔

۱۔ **مثبت رویّہ:** ۔ مثبت رویّہ اختیار کرنے سے فرد میں اپنی شخصیت کے احترام اور مرتبہ کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ آموزش سے متعلق تجربوں میں انہماک اور دلچسپی پیدا کرانے کے لیے ضروری ہے کہ فرد کی صلاحیتوں پر بھروسہ کیا جائے۔ ادراکی نفسیات کے ماہرین کا خیال ہے کہ فرد کو اپنے تئیں قابل قدر، قابل احترام سمجھنے سمجھانے اور محسوس کرانے میں ان لوگوں کے رویوں سے بڑی مدد ملتی ہے جن کی اس کے دل میں اہمیت اور عزت ہوتی ہے۔ جب کوئی طالب علم یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اپنے ہم جماعتوں اور استادوں کی آنکھ کا تارا ہے اور وہ سب اس کی صلاحیتوں کے قدرداں ہیں تو وہ پوری دلچسپی کے ساتھ مشاغل آموزش میں شرکت کرتا ہے اور سیکھتا ہے۔

یوں تو ہر اچھے استاد کا رویہ عام طور سے مثبت اور معاونہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر طالب علم استاد کے اس رویہ کو سمجھنے سے قاصر رہتا ہے تو آموزش میں بہت سی دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ ایک مرتبہ دوسری جماعت کے ایک طالب علم نے اچانک لکھنا بند کر دیا۔ بڑے تپاک اور اطمینان کے ساتھ وجہ معلوم کرنے پر جواب ملا "آپ نے میری طرف متوجہ ہونا اور میری مدد کرنا بند کر دیا ہے اس لیے میں نے لکھنا بند کر دیا"۔ اب متعلقہ استاد کو محسوس ہوا کہ اس طالب علم کی شروع میں جتنی مدد کی جا رہی تھی اسے ایک دم ختم کر دینا غلط ہے۔ چنانچہ استاد کی تھوڑی سی محبت، توجہ اور رہنمائی کے ساتھ طالب علم نے دوسرے دن بہت اچھا لکھ کر دے دیا۔

۲۔ مربیانہ رویہ :۔ انفرادی امتیازات کے پیش نظر طلبہ کے ساتھ مربیانہ سلوک کرنے سے ان میں قبولیت اور پسندیدگی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ درجے میں مطابقت اور یکسانیت پر زیادہ زور دینے سے نہ صرف یہ کہ طلبہ کی قابلیت اور تحصیل علم میں کوئی خاص اضافہ نہیں ہوتا بلکہ جماعت میں ان طلبہ کے درمیان جو قد و قامت، رنگ روپ اور صلاحیت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں ایک قسم کی کشیدگی، بے تعلقی اور بے ربطی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس جب استاد انفرادی امتیازات کو خاطر میں لائے بغیر جماعت کے ہر فرد کی طرف اس کی انفرادیت کے مطابق متوجہ ہو کر اسے اس کی صلاحیتوں اور دلچسپیوں کے مطابق کام تفویض کرتا ہے تو وہ استاد کے قریب آتے ہیں اور آپس میں مل جل کر کام کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ استاد کی نظروں میں ہر فرد کی برابر حیثیت ہے اور پھر استاد کے ساتھ پورے طور پر تعاون کرتے ہیں۔ جس جماعت کے استاد کا رویہ ہر ایک طالب علم کے ساتھ مربیانہ ہوتا ہے اس کا ہر فرد اپنی شخصیت کی قدر و قیمت پہچاننے اور خود کو جماعت کے لیے مفید اور کارآمد بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس طرح درجے کے اندر انفرادی اور اجتماعی اعتبار سے زندگی پیدا ہوتی ہے اور معیار آموزش بحیثیت مجموعی بہتر ہوتا ہے۔

آموزش کے لیے مربیانہ رویے سے استاد اور شاگرد دونوں کی سرگرمیوں میں جوش پیدا ہوتا ہے۔ بچے فطری طور پر متجسس و متلاشی ہوتے ہیں۔ انھیں تحقیق اور تحصیل علم کی طرف مائل کرنا استاد کا کام ہے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ ایک ہی معیار کی تفویضات دینے، خطاؤں پر سزا دینے، غلطیوں پر مذاق اڑانے اور غیر دلچسپ آموزش کے لیے مجبور کرنے سے طلبہ میں دھیرے دھیرے تحصیل علم

کا شوق مدھم پڑنے لگتا ہے۔ ناکامیوں اور ناپسندیدہ حرکتوں کو مرکز توجہ بنانے سے طلبہ کی تحصیلی کوششوں میں نہ صرف ایک قسم کا تعطل پیدا ہو جاتا ہے بلکہ وہ عمل آموزش کو بالکل کارعبث اور ناقابل تکمیل سمجھ کر اپنی توجہ اور دلچسپی کا مرکز دوسرے غیر سماجی کاموں کو بنا لیتے ہیں۔

۳۔ مناسب حال رویہ :۔ فضائے آموزش پیدا کرنے کے لیے مناسب حال رویہ اختیار کرنے سے استاد اور شاگرد دونوں کی کوششوں میں جوش و خروش پیدا ہوتا ہے۔ طلبہ فطری اعتبار سے نئی نئی معلومات حاصل کرنے کے شوقین ہوتے ہیں۔ انھیں عام طور سے کھوج لگانے اور تلاش کرنے کا شوق ہوتا ہے۔ یہ بات عام طور سے ہر سمجھ دار استاد جانتا ہے کہ طلبہ کو بندھی ٹکی تفویضات دینے، غلطیوں پر جرمانہ کرنے اور سزا دینے، بے محل مذاق اڑانے اور ان کے ذاتی مطمح نظر کو نظر انداز کر دینے سے انھیں سیکھنے میں کوئی مدد نہیں ملتی اور وہ نہ صرف آموزش بلکہ اسکول سے گھبرانے لگتے ہیں۔ استاد کی اس قسم کی منفی اور بے محل کوشش نہ صرف طلبہ کے جذبۂ تجسس اور تلاش کا خون کرتی ہے بلکہ وہ عمل آموزش کو ایک ایسا پیچیدہ مسئلہ بنا دیتی ہے جس کی وجہ سے طلبہ جو کچھ سیکھتے ہیں وہ بھی ان کے لیے بے معنی اور بے مقصد بن جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ وہ استاد کی ہر کوشش کو جو ان کی دلچسپیوں اور مطمح نظر سے غیر مربوط ہوتی ہے بیکار سمجھ کر ناکام بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ استاد سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ ہر صورت حال میں صبر و تحمل سے کام کرے اور طلبہ کو اپنے طور پر نئے نئے تجربے کرنے کے مواقع فراہم کرتا رہے۔ اس طرح طلبہ سیکھنے کی طرف مائل ہو کر استاد کے ساتھ تعاون کرتے ہیں۔

عمل آموزش کو دلچسپ اور بامعنی بنانے کے لیے استاد کو صورت حال کے مطابق طریقہ تدریس اختیار کرنا ہوتا ہے۔ بعض اوقات طلبہ کو مکمل آزادی دی جاتی ہے اور بعض اوقات نگرانی اور رہنمائی کے ساتھ کام کرایا جاتا ہے اور ہلکے پھلکے انداز میں انھیں غلطیوں اور مزید غلطیوں کے امکانات سے روکتے ہوئے ان کے جذبۂ تجسس اور تحقیق کو ابھارا جاتا ہے۔ اس طرح کی آزاد فضا میں طلبہ اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو پہچاننے میں ان سے کام لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ انھیں اپنی رائے قائم کرنے اور خود کو جاننے کا بھی موقع ملتا ہے اور دوسروں کے خیالات اور مشوروں کو دلائل کی کسوٹی پر پرکھ کر قبول کرنا یا مدد کرنا سیکھتے ہیں۔ یہ اور اسی قسم کی دوسری خوبیاں پیدا کرانے میں استاد کے مربیانہ رویے اور محبت بھرے لہجے سے بڑی مدد ملتی ہے۔ یاد رہے عمل میں الفاظ کے مقابلے زیادہ

تاثیر ہوتی ہے۔

اس قول کے ثبوت میں ہم ایک ذاتی مشاہدے کا ذکر کرتے ہیں۔ ایک مرتبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے مدرسہ ابتدائی میں یوم تاسیس کی تقریب کے لیے ایک تعلیمی نمائش کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ چوتھی جماعت کے متعلقہ استاد اور طلبہ نے باہمی مشورے سے کوئی ماڈل اور چند جانوروں کے مجسمے بنانے کا فیصلہ کیا۔ اور اس کام کے سلسلے میں ضروری سامان، بالخصوص مختلف قسم کے رنگ اور چینی مٹی منگائی گئی۔ ایک رات دوسری جماعتوں کے چند شر پسند بچّوں نے موقع پا کر دو چیزیں یعنی رنگ اور مٹی بالکل غائب کر دی۔ جب متعلقہ استاد کو اس شرارت کا علم ہوا اور طلبہ کے تاثرات کو دیکھا تو کہنے لگے وہ بھی کوئی بات نہیں۔ تم جو چیزیں بنانا چاہتے تھے وہ ضرور بنائی جائیں گی۔ قدرت کے خزانے میں سب کچھ ہے۔ چلیے جمنا کی طرف چلتے ہیں۔ کہیں کسی نہ کسی گڑھے میں چکنی مٹی ضرور ملے گی وہ لے آئیں گے [illegible] لکڑی کے کریلے اور گیرو کی مدد سے جو آسانی سے مل جائے گا۔ اپنی بنائی ہوئی چیزوں کو رنگیں گے۔" چنانچہ طلبہ کا قافلہ [illegible] کی نگرانی میں [illegible] اور جمنا کے کنارے تلاش کرتے کرتے چکنی مٹی کا گڑھا ڈھونڈھ نکالا [illegible] ضرورت کی مٹی لے آئے اور چند لکڑیوں کے ٹکڑے اور پرندوں کے پر بھی لے آئے۔ لکڑی کے ٹکڑوں اور [illegible] مٹی کے جو ماڈل اور پرند بنائے ان کو قدرتی رنگوں سے رنگ کر اتنا خوبصورت بنا دیا کہ نمائش [illegible] ان کے ماڈل اور پرندوں کی بے حد تعریف کی گئی۔ اس طرح استاد کی بر وقت عملی [illegible] رہنمائی نے طلبہ کی تخلیقی اور تعمیری صلاحیتوں کو ابھارا اور نمائش دیکھنے والوں نے خراج تحسین [illegible] ان کی ہمت افزائی کی۔

۴۔ اثر پذیری رویّہ:۔ اثر پذیر رویہ اختیار کرنے سے طلبہ میں زیادہ سے زیادہ سیکھنے کا [illegible] پیدا ہوتا ہے جب آموزش کے لیے کوئی ایسی دلچسپ صورت حال پیدا کی جاتی ہے جس [illegible] [illegible] اور [illegible] واقفیت سے کام [illegible] ہے۔ اس طرح کی فضا میں وہ [illegible] [illegible] اپنا نقطۂ نظر بنا [illegible] قاعدے [illegible] کرتا [illegible] کی معلومات کو [illegible] معلومات کی روشنی میں پرکھتا ہے اور زیادہ سے زیادہ سیکھنے کی [illegible] [illegible] کے لیے [illegible] اور [illegible] ثابت ہوتی ہے اور [illegible] کامیابی کا [illegible] بن جاتی ہے۔

ایک مرتبہ آٹھویں جماعت کے کسی طالب علم نے اپنے جغرافیہ کے شفیق استاد [illegible] سے دریافت کیا کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ کبھی کبھی بارش کے ساتھ اولے بھی گرنے لگتے ہیں۔ انھوں نے [illegible] نرمی اور وضاحت سے بتایا کہ فلاں کتاب کے فلاں باب کو پڑھ کر لائبریری میں جائیے اور [illegible] معلومات کی روشنی میں تجربہ کر کے اپنے سوال کا جواب حاصل کیجیے۔ طلبہ نے استاد کے مشورے کے مطابق عمل کر کے سوال کا جواب حاصل کر لیا۔

استاد جماعت: ہمارے موجودہ تعلیمی مسائل میں منجملہ اور [illegible] اور پسماندہ طبقوں اور ذاتوں کے بچوں کی تعلیم و تربیت کا بھی ہے۔ ہندوستان [illegible] میں ابتدائی تعلیم کے لیے جو سرکاری یا غیر سرکاری اسکول ہیں، ان میں تعلیم کا مقصد [illegible] جاتا ہے اور وہاں لکھنا پڑھنا اور گننا سکھانے کے علاوہ کچھ اور زیادہ نہیں سکھایا جاتا۔ شہری اسکولوں میں بھی معیار تعلیم کو محض ان نمبروں سے پرکھا جاتا ہے جو طلبہ [illegible] امتحانات میں حاصل کرتے ہیں۔ والدین خواہ امیر ہوں یا غریب، خواندہ ہوں یا ناخواندہ بچے کی شخصیت کی نشو ونما اور سیرت کی تعمیر کی طرف توجہ نہیں دیتے۔ چنانچہ وہ جدید تدریسی طریقوں اور نئے آلات کے استعمال اور فوائد سے ناواقف ہونے کی بنا پر اسکولوں میں کرائے جانے والے تعلیمی تجربوں کو غیر تعلیمی عمل سمجھ بیٹھتے ہیں۔ چنانچہ استادوں کو نئے تعلیمی تجربوں اور منصوبوں کو چلانے میں کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔ مرکزی اور ریاستی حکومتوں کے محکمہ تعلیمات کے سربراہ اسکولوں میں انجمن والدین و اساتذہ بنانے اور اسکول کے کاموں میں والدین کا تعاون حاصل کرنے پر برابر زور دیتے رہتے ہیں اس لیے کہ وہ اس حقیقت کو مانتے ہیں کہ تعلیمی ماحول پیدا کرنے اور تعلیم سے بجا طور پر مستفید ہونے میں طلبہ کو والدین اور اساتذہ کے تعاون اور اشتراکِ عمل سے بڑی مدد ملتی ہے۔ [illegible] یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ درجے میں فضائے آموزش پیدا کرنے میں استاد کیا کچھ کر سکتا ہے۔

درجے کی فضا بنانے میں استاد کا رول: درجے کے اندر آموزش کے لیے سازگار [illegible] بنانے [illegible] استاد کی بہت بڑی اہمیت ہوتی ہے [illegible] یا نامناسب ماحول پیدا کر سکتا ہے۔ وہ ایسا [illegible]

دیکھ کر یعنی اس کی حرکات و سکنات اور رویّوں کو دیکھ کر اس کی دلچسپی کا رخ پہچان لیتا ہے اور پھر ان کی اس انداز میں رہنمائی کرتا ہے کہ وہ اپنی منزل کو پا لینے کے لیے خود ہی زیادہ سے زیادہ کوشش کرنے لگتا ہے۔ جب وہ اپنی جماعت کے طلبہ کو مجموعی اعتبار سے کسی تعلیمی تجربے کے لیے اکساتا ہے تو جماعت کے ہر فرد کو اس کے مذاق اور صلاحیت کے مطابق کام کرنے پر آمادہ کرتا ہے گویا کہ درجے میں ایسا ماحول پیدا کر دیتا ہے جس میں ہر ایک طالب علم اپنی ذاتی کوشش اور شوق سے زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل کرنے اور اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو فروغ دینے کی کوشش کرنے لگتا ہے۔

۲۔ **آموزش کے لیے مختلف تدریسی طریقوں کا استعمال :۔** طلبہ کو یومیہ اسباق میں دلچسپی لینے کے لیے انھیں مختلف طریقوں سے اکسانے اور آمادہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک حساس اور معقول قسم کا استاد بچوں، نوبالغوں اور بالغوں کی نفسیات سے بخوبی واقف ہوتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ طلبہ کس طرح زیادہ سے زیادہ سیکھتے ہیں۔ وہ اپنا طریقہ کار فرد اور جماعت کی دلچسپیوں اور ضرورتوں کے مطابق بدلتا رہتا ہے۔ اس کی پوری کوشش ہوتی ہے کہ درجے میں ایسی مناسب اور سازگار فضا پیدا کی جائے جس میں جماعت کے ہر فرد کو اپنی بصیرت اور دلچسپی کے مطابق زیادہ سے زیادہ سیکھنے کا شوق پیدا ہو سکے۔ اس کے طرز عمل اور طریقہ تدریس میں بے حد لچک اور تنوع ہوتا ہے۔ وہ پابند ہے کسی ایک اصول تدریس یا طریقہ تدریس کا غلام بن کر نہیں رہ جاتا اور نہ ہی وہ تمام طلبہ کے لیے کوئی ایک طریقہ تدریس استعمال کرتا ہے وہ اپنے طلبہ کو ان کی بصیرت اور سابقہ معلومات کے مطابق مزید علم حاصل کرنے کا شوق دلاتا ہے۔ اس کے ذہن میں ہر سبق سے متعلق اپنے اور طلبہ کے مقاصد واضح ہوتے ہیں۔ وہ اپنے طلبہ کو نئے نئے طریقوں اور تعلیمی سامان کے مناسب استعمال سے مسئلوں کو حل کرنے اور سمجھنے کا شوق دلاتا ہے۔ اور ان میں ذاتی مطالعے اور دریافت کی عادت پیدا کرتا ہے۔

۳۔ **نئے تصورات اور ذہنی معلومات حاصل کرنے میں بروقت رہنمائی :۔** اچھا استاد جانتا ہے کہ طلبہ کی پوشیدہ صلاحیتوں کو فروغ دینے اور سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ انھیں آزادی اور محبت کے ساتھ تجربات کرتے رہنے کا شوق دلایا جائے۔ عبداللطیف متعلم درجہ دوم کا خط بہت خراب تھا وہ اپنے ہی خیال یا بورڈ پر لکھی عبارت کو لکھنے میں بہت جلدی کرتا تھا۔ ایک روز استاد

جماعت عبدالغفار مدہولی نے اسے نہایت محبت اور شفقت کے ساتھ سمجھایا کہ تمھارے ذہن میں یہ ہے لیکن لکھنے نہیں ہو۔ جلدی میں جس حرف کو جس طرح چاہتے ہو لکھ ڈالتے ہو۔ دیکھو ج کس طرح لکھا جاتا ہے اور اس کے سر کو "ب" یا کسی دوسرے حرف سے کس طرح ملاتے ہیں۔ دوسرے دن عبداللطیف نے مدھولی صاحب کی رہنمائی کے مطابق ذرا ہاتھ تھام کر لکھا اور حرف کو قاعدہ کے مطابق دوسرے حرف سے ملایا۔ اپنی تحریر عبدالغفار صاحب کو دکھائی۔ وہ بہت خوش ہوئے۔ سب بچوں کو عبداللطیف کی تحریر دکھا کر اس کی تعریف کی۔ اس طرح عبداللطیف کو خوشخط لکھنے کا شوق دلایا گیا۔

کسی مضمون کے کمزور طالب علم کی طرف سے روگردانی کرنے اور اس کے ساتھ بے رخی سے پیش آنے سے وہ عام طور سے خود کو ناکام اور نااہل سمجھنے لگتا ہے اور نفسیاتی اعتبار سے اسے پڑھنے لکھنے میں کوئی خاص دلچسپی نہیں رہتی۔ ایسے طالب علم کے لیے ضروری ہے کہ اس کو آسانی سے مشکل اور معلوم سے نامعلوم مسئلوں کو حل کرنے کا موقع دیا جائے۔ ایک کامیابی دوسری کامیابی حاصل کرنے کا شوق دلاتی ہے۔ اسے ضرورت ہوتی ہے ہمت افزائی اور مناسب رہنمائی کی۔ چنانچہ استاد پر لازم آتا ہے کہ وہ ایسے طالب علم کو اپنا عزیز ترین شاگرد ہونے کا یقین دلاتے اور مناسب وقت پر مناسب طریقے سے اس کی رہنمائی کرے۔ ایسا کرنے سے کمزور سے کمزور طالب علم بھی احساس کمتری کا شکار بننے سے بچ کر اپنے اوپر اعتماد کرنا سیکھ لیتا ہے۔ اگر اس قسم کی رہنمائی اور قبولیت کمزور طالب علم کو اپنے ہم جماعتوں سے بھی ملتی رہے تو اچھا ہوتا ہے۔ جماعت کے اندر بحث و مباحثہ کرانے اور تبادلۂ خیالات کے مواقع فراہم کرتے رہنے سے استاد کو طلبہ کی صلاحیتوں کو پہچاننے اور طلبہ کو اپنے اندر خود اعتمادی پیدا کرنے نیز جماعت کے ہر فرد کو اپنے ساتھیوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

مختصر بندھے ٹکے اصولوں کے مطابق کام کرنے یا پڑھانے سے طلبہ کو حقائق جاننے اور تجربات کے نتائج سے مستفید ہونے میں کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔ امدادی اور توضیحی تعلیمی سامان کے مناسب استعمال، استاد کی رائے، مشورے اور سوال و جواب کی مدد سے طلبہ کو واقعات اور حقائق کو سمجھنے اور مختلف قسم کے تجربات کرنے رہنے سے صحیح معلومات حاصل کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔ اگر استاد طلبہ کے علم میں اضافہ کرنے کے لیے خود سوال و جواب کرنا اور مزید وضاحت کے

لیے ضروری کتابوں کے مخصوص ابواب کے مطالعہ کا شوق دلاتا ہے تو طلبہ میں صحیح طور پر زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے۔ اس قسم کے ہمدردانہ رویے سے استاد کو طلبہ کا تعاون اور ہمدردی حاصل ہوتی ہے اور وہ خود کو سمجھنے اور زیادہ سے زیادہ سیکھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس قسم کی انفرادی توجہ اور ہمدردی سے استاد کو طلبہ کو جاننے، ان کے طریقۂ آموزش کو پہچاننے اور شخصیت کی نشوونما کو جانچنے میں مزید ملتی ہے۔ جب کوئی استاد طلبہ کو محض نصیحت کرنے کے بجائے قابلِ عمل مشورہ دیتا اور حسبِ ضرورت مناسب طریقے پر رہنمائی کرتا ہے تو ان میں واقعی تلاش و تحقیق کا شوق پیدا ہوتا ہے اور اس طرح جو علم حاصل کیا جاتا ہے وہ زندگی میں کام آتا ہے۔

اسکول کا ماحول:۔ دراصل کسی اسکول میں اس کے ماحول کو تدریس اور آموزش کے لیے سازگار بنانے کے لیے اس کی عمارت اور دیگر ضروری سازوسامان بیکار ثابت ہوتا ہے اگر اس کو مناسب طریقے پر استعمال نہ کیا جائے اور اسکول کا ہر وہ شخص جس سے طالب علم کو واسطہ پڑتا ہے خواہ وہ استاد ہو یا اسکول کا چپراسی اور چوکیدار خود کو عملی طور پر طلبہ کے لیے نمونہ کا انسان بنائے رکھنے کی کوشش نہیں کرتا ہے۔ ان سب کے اشتراکِ عمل اور باہمی تعاون سے اسکول کے عام ماحول کو آموزش کے لیے سازگار بنانے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

ہمارے رہبرانِ قوم اور منتظمینِ تعلیم کو ابتدائی تعلیم کے اسکولوں میں صرف "آپریشن بلیک بورڈ" کی فراہمی سے مطمئن نہیں ہوجانا چاہیے بلکہ انھیں مسلسل یہ کوشش کرتے رہنے کی ضرورت ہے کہ ملک کا ہر اسکول طبعی اور تعلیمی اعتبار سے نمونہ کا اسکول بنے۔ ایسا اسکول جس کی تمام فضا ایسی ہو جہاں بچے کو شروع ہی سے جماعت میں رہ کر جماعت کی خدمت کا موقع ملے۔ جہاں اسے جذبات کی زندگی کا شعور پیدا ہو۔ جہاں اس کی شخصیت کی ہمہ جہت نشوونما کے بھرپور مواقع ہوں۔ جہاں اسے جذبات کی تربیت کرنے اور دوسروں کے ساتھ مل جل کر زندگی بسر کرنے کا سلیقہ آئے اور جہاں وہ لکھنا پڑھنا اور گننا سیکھے، لیکن یہ سوچ کر اور سمجھ کر سیکھے کہ وہ اس کے ایسے مددگار اور معاون ہوں گے جن کے ذریعے اسے خود کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور وہ اس کے اور دوسروں کے درمیان تفاعل کا صحیح وسیلہ ہوں گے۔ ان بنیادی مہارتوں کے ذریعے وہ اپنے افکار اور نظریات کو دوسروں تک پہنچا سکے گا اور دوسروں کے خیالات اور افکار کو

سمجھ سکے گا اوراسکول کے ماحول کی خاص خوبی یہ ہونی چاہیے کہ بچہ اسکول کو اپنا گھر سمجھنے لگے اور یہ محسوس کرنے لگے کہ وہ اپنے استادوں اوراسکول کے دیگر کارکنوں کی آنکھ کا تارا اور دل کا ٹکڑا ہے ۔

ذرائع آموزش اور دیگر سہولتیں:۔

ہمارے رہبران قوم اور منتظمین تعلیم کو ہمہ وقت یہ سوچتے رہنے کی ضرورت ہے کہ طلبہ کو اچھا شہری بنانے اوران کی شخصیت کی ہر اعتبار سے نشوونما کرنے کے لیے اسکولوں میں کس قسم کا سامان اور کس قسم کی سہولتیں فراہم کرنی لازم ہے۔ ابتدائی تعلیم کا دور شخصیت کے بننے بنانے کا زمانہ ہوتا ہے اور یہی وہ تعلیم ہے جس کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں دی جارہی۔ ابتدائی تعلیم کے اسکولوں میں ابھی وہی صدیوں پرانا اور دقیانوسی قسم کا طریقہ تدریس اور تعلیمی سامان دیکھنے کو ملتا ہے۔ ابھی تک طلبہ کے بیٹھنے کے لیے وہی ٹاٹ کی پٹیاں اور بوری کے ٹکڑے استعمال کیے جاتے ہیں جو انگریزی حکومت کے زمانے میں ۱۸۵۴ء کے بعد شروع ہوئے تھے۔ اس کے علاوہ ایک بلیک بورڈ اور ایک دو میز کرسیاں استادوں کے لیے ہوتی ہیں۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کس طرح کی تعلیم دی جاسکتی ہے اور طالب علم کی شخصیت کی ہمہ جہت نشوونما کا کیا انتظام کیا جاسکتا ہے۔ ضرورت ہے کہ اسکول کی عمارت صاف ستھری جگہ پر آبادی سے ذرا دور ہو تاکہ طلبہ عام شور و غل سے محفوظ رہ سکیں۔ ان کے بیٹھنے کے لیے کم ازکم لکڑی کے تختے سے جڑی کرسیاں یا بنچیں ہوں اور تعلیمی سامان رکھنے کے لیے ڈیسکوں کا انتظام کیا جائے ۔ اس طرح کے نشستی انتظام سے طلبہ میں صفائی اور عزت نفس کا احساس پیدا ہوگا۔ اسکول میں طلبہ کے کھیلنے کودنے کے لیے کوئی میدان اور کھیل کا سامان ضرور ہو۔ اسکول کے اندر مناسب فضا آموزش پیدا کرنے کے لیے کتابیں چاہئیں۔ درسی کتابوں کے علاوہ عام معلومات اور دلچسپی کی کتابیں بھی ہونی چاہئیں۔ طلبہ کے لیے ہاتھ کے کام سکھانے اور مختلف قسم کے تجربات کرنے کے مواقع فراہم کیے جائیں۔ اس سلسلے میں تعلیمی سیر، عام مشاہدے اور تجربے نیز مختلف قسم کی چیزیں مثلاً پرندوں کے پر، طرح طرح کے پتھروں کے ٹکڑے اور سیپیاں وغیرہ جمع کرکے اسکول کے کسی ایک گوشہ میں سجا دینے سے طلبہ کی عام معلومات میں فطری طور پر بڑا اضافہ ہوتا ہے۔ حتی الامکان یہ کوشش بھی جاری رکھنی چاہیے کہ مختلف تیوہاروں اور تقریبوں میں بستی کے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو اسکول آنے کی دعوت دی جائے اور بستی کے سمجھ دار اور تعلیم یافتہ لوگوں سے تقریریں کرائی جائیں اور آج کل تو معلومات میں اضافہ کرنے کے لیے ریڈیو، ٹیلی ویژن، فلم، فلم اسٹرپ وغیرہ کے استعمال میں بھی کوئی دقت نہیں ہونی چاہیے

جب درسی کتابوں کے علاوہ تدریس اور آموزش کے سلسلے میں کوئی دوسرا ذریعہ تعلیم یعنی ریڈیو، ٹیلی وژن اور فلم اسٹرپ وغیرہ استعمال کیے جائیں تو یہ ضرور سوچا اور سمجھا جائے کہ (۱) درسیات کا کوئی نیا حصہ پروگرام سے کتنا مربوط اور کتنا متعلق ہے اور اس کے ذریعے طلبہ کی معلومات میں کس قسم کے اضافے کا امکان ہے۔ (۲) پروگرام پیش کرنے کا اصل مقصد کیا ہے (۳) پروگرام کے ذریعے عام معلومات کے علاوہ طلبہ کی کس قسم کی دلچسپیوں میں اضافہ کا امکان ہے (۴) پروگرام کے ذریعے طلبہ میں کچھ تحقیق اور تخلیق کی صلاحیتیں اجاگر ہو سکیں گی یا نہیں۔ مختصر یہ کہ ان ذرائع کو محض تفریح طبع کے لیے نہ استعمال کیا جائے۔

تعلیمی ذرائع کا انتخاب اور استعمال:- تعلیمی ذرائع کے انتخاب اور استعمال کے متعلق یہ سوچنا لازم ہے کہ ان کے ذریعے واقعات اور حقائق کو واضح کرنے، طلبہ کی پوشیدہ صلاحیتوں کو فروغ دینے اور ان کی شخصیت کی نشو و نما کے عمل میں کتنی اور کس طرح مدد مل سکے گی۔ اس سلسلے میں خاص طور پر یہ دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ :-

(۱) انتخاب کردہ ذرائع طلبہ کی کس قسم کی دلچسپیوں اور ضرورتوں کو پورا کرنے میں مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔ ظاہر ہے بعض تعلیمی مقاصد محض وقتی ہوتے ہیں اور بعض دور رس اور دیرطلب۔ چنانچہ ذرائع آموزش کے انتخاب کے وقت یہ سوچنا ہوتا ہے کہ کون سا مقصد کس حد تک حاصل کرنے میں مدد مل سکے گی۔ جیسے جیسے طلبہ ذرائع آموزش سے واقف ہوتے جائیں اور ان کی قوت فیصلہ پختہ ہوتی جائے۔ انھیں خود انتخاب کرنے اور استعمال کرنے کی اجازت دی جانی چاہیے۔ البتہ استاد اپنی اس ذمہ داری سے کسی بھی حالت میں سبکدوش نہیں ہو سکتا کہ ذرائع آموزش کی اشاعت اور استعمال میں اسے طلبہ کی مناسب رہنمائی کرتے رہنا ہوتا ہے تاکہ اس کام میں طلبہ کا زیادہ وقت ضائع نہ ہونے پائے۔

استاد کو ذرائع آموزش کے انتخاب میں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ جس طرح تدریس کی کامیابی کے لیے کوئی بندھا ٹکا طریقہ تدریس استعمال کرنا ضروری نہیں اسی طرح آموزش کے لیے بھی کوئی ایک ذریعہ کافی نہیں ہو سکتا۔ ہر ذریعۂ آموزش کے استعمال میں کچھ آسانیاں، کچھ دشواریاں اور کچھ خوبیاں اور کچھ خامیاں ضرور ہوتی ہیں۔ چنانچہ یہ بہتر سمجھا جاتا ہے کہ ضرورت اور موقع کے اعتبار

سے ذرائع آموزش کا انتخاب اور استعمال کیا جائے۔ مثلاً کبھی محض درسی کتاب کے ذریعہ مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے اور کبھی اسی کے نفسِ مضمون کو سمجھانے کے لیے مختلف قسم کی تصویروں، ماڈلوں اور نقشوں سے مدد لی جا سکتی ہے۔ کبھی کوئی مسئلہ محض استاد کی تقریر سے سمجھایا جا سکتا ہے اور کبھی کسی فلم، ریڈیو، ٹیلی ویژن وغیرہ سے مدد لی جا سکتی ہے۔ کبھی محض مناظرِ قدرت کے مشاہدے کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی باقاعدہ تجربے کی۔ بہرحال استاد جماعت اور نگراں مدرسہ کو ذرائع آموزش کے انتخاب کے وقت خاص طور سے یہ ضرور سوچنا چاہیے کہ:

(۱) کیا جس ذریعہ آموزش کا انتخاب کیا جا رہا ہے اس کے استعمال سے طلبہ کی قوت تخلیقی اور تحقیقی میں خاطر خواہ اضافہ ہو سکے گا۔

(۲) کیا جس ذریعہ آموزش کا انتخاب کیا جا رہا ہے اس کو استعمال کرنے میں طلبہ کے لیے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کے استعمال کی خاصی گنجائش ہے؟

(۳) کیا جو ذریعہ آموزش اختیار کیا جا رہا ہے اس کو طالب علم خود آزادی سے استعمال کر سکیں گے یا اس کے استعمال میں استاد کی نگرانی اور رہنمائی درکار ہو گی؟

(۴) کیا جس ذریعہ آموزش کا انتخاب کیا جا رہا ہے وہ مختلف مقاصد حاصل کرنے میں مددگار ثابت ہو سکے گا اور اس کے استعمال سے طلبہ میں نئے ماخذ اور نئی معلومات حاصل کرنے کا شوق پیدا ہو سکے گا؟

(۵) کیا جس ذریعہ آموزش کا انتخاب کیا جا رہا ہے وہ طلبہ کی ذہنی استعداد کے مطابق ہے؟

ذرائع آموزش سے پورے طور پر مستفید ہونے کے لیے درجے کے اندر مناسب ماحول ہونا چاہیے اس سلسلے میں استاد کی سب سے بڑی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ درجے کے اندر ایسا ماحول پیدا کرے کہ ذرائع آموزش کے استعمال سے طلبہ میں زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل کرنے کا شوق پیدا ہو اور استعمال کیے جانے والے ذرائع سے جماعت کے ہر ایک طالب علم کو بخوبی واقف کرا دیا جائے۔ اسکول کے پرنسپل اور منتظمین اسکول کا فرض ہے کہ کتب خانے میں مختلف قسم کا امدادی اور توضیحی تعلیمی سامان، طلبہ کے معیار کے مطابق مختلف رسالے، لغات، نقشے، ماڈل اور فلم اسٹرپس وغیرہ کو اس طرح رکھا جائے کہ ضرورت کے وقت طلبہ کو وہ چیزیں آسانی سے دستیاب ہو سکیں۔

بالآخر کہنا یہ ہے کہ جہاں تک اور جس طرح ممکن ہو سکے اسکول اور درجے کے اندر ایسا

سازگار ماحول پیدا کرنے رہنے کی مسلسل کوشش کی جائے جس میں رہ کر نونہالوں، نوخیزوں اور نوجوانوں کی فطری صلاحیتوں کے اجاگر ہونے اور انھیں خوب سے خوب تر طریقے پر پروان چڑھنے کے ان گنت مواقع مل سکیں۔ اس قسم کا سازگار ماحول بنانے، اسے سنوارنے اور قائم رکھنے میں اسکول کے ہر اس شخص کو جس سے طلبہ کو واسطہ پڑتا ہے یہ کوشش کرنی ہوتی ہے کہ وہ خود کو ہر اعتبار سے اچھا اور نمونہ کا انسان بنائے رکھے اور اسکول کے ماحول کو مجموعی اعتبار سے ایسا دلکش اور گھریلو بنانے کی مشترکہ مہم میں دل وجان سے لگا رہے جہاں بچے کو اسکول، گھر اور گھر سے باہر کی دنیا میں سماجی خدمات انجام دے کر یہ سبق ضرور پڑھایا جا سکے کہ دوسروں کی بھلائی میں اپنی بھلائی اور دوسروں کی عزت اور حفاظت سے اپنی عزت اور حفاظت ہوتی ہے۔

○

سانحۂ ارتحال

۴ر جنوری ۱۹۹۰ء کو بی اے سال اول کے طالب علم بلال احمد کی لاش جامعہ کیمپس میں پائی گئی (انا للّٰہ وانا الیہ راجعون) وہ ایک خاموش طبع اور ملنسار نوجوان کے علاوہ ہونہار کھلاڑی بھی تھے۔ اس حادثہ سے اہل جامعہ اور اس کے اطراف میں لوگوں کو بہت صدمہ پہنچا۔ ۵ر جنوری کو ان کے جنازہ کی نماز اور تدفین میں ہزاروں لوگوں نے شرکت کی۔

شعبۂ سیاسیات کے پروفیسر ظہور محمد خاں صاحب کی اہلیہ کا ۱۹ر جنوری ۱۹۹۰ء کی شام کو ہولی فیملی اسپتال میں جہاں وہ زیر علاج تھیں دماغ کی رگ پھٹ جانے سے انتقال ہوگیا (انا للّٰہ وانا الیہ راجعون) مرحومہ نے بی اے اور ایم اے کی تعلیم جامعہ ہی میں مکمل کی تھی۔ وہ خوش اخلاق اور ہمدرد خاتون تھیں۔

ادارہ بلال احمد مرحوم اور پروفیسر ظہور محمد خاں صاحب کی اہلیہ مرحومہ کی مغفرت کے لیے دعاگو ہے اور ان کے اعزا کے غم میں شریک ہے۔

سید مسرور ہاشمی

جدید تعلیم اور مسلم ادارے

برطانوی دور میں تعلیم

۱۷۸۱ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے گورنر وارن ہسٹنگز نے کلکتہ مدرسہ بنوایا، اور اس کے دس برس بعد ریذیڈینٹ جوناتھن ڈنکن نے بنارس ہندو کالج کی بنیاد رکھی۔ ان دونوں اداروں کے قیام کا ایک مقصد تو یہ تھا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کو ان کے روایتی علوم کی تعلیم عربی، فارسی اور سنسکرت کے ذریعے دی جائے، اور دوسرا مقصد یہ تھا کہ یہاں کے تعلیم یافتہ اشخاص برطانوی عدلیہ اور انتظامیہ کی مدد کر سکیں۔ ۱۸۱۳ء میں جب برطانوی پارلیامان نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے چارٹر کی تجدید کی تو ایک لاکھ روپے سالانہ کی رقم ان ہندوستانیوں کی تعلیم کے واسطے مقرر کی جو برطانوی حدود میں رہ رہے تھے۔ اس طرح برطانوی پارلیامان نے پہلی دفعہ یہ بات مانی کہ ہندوستانیوں کی تعلیم کی جزوی ذمہ داری ایسٹ انڈیا کمپنی پر بھی عائد ہوتی ہے۔ لیکن نیپالی جنگوں اور وسطی ہندوستان کی شورش کو دبانے کی وجہ سے یہ رقم کئی برس تک تعلیم پر خرچ نہ کی جا سکی۔

تعلیم کے بارے میں ایسٹ انڈیا کمپنی اور برطانوی پارلیامان کی حکمتِ عملی وضع ہونے سے کہیں پہلے یوروپی کلیسا کے پرتگالی، ڈچ، فرانسیسی اور انگریز کارکن تعلیم کا کام ہندوستان میں شروع کر چکے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کا پہلا مقصد ہندوستانیوں کی اخلاقی حالت

جناب سید مسرور ہاشمی ڈیپارٹمنٹ آف ٹیچرس ٹریننگ اینڈ نان فارمل ایجوکیشن، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

سنوارنے کے لیے انھیں عیسائی بنانا تھا، لیکن تعلیم کا کام وہ پوری تندہی سے انجام دے رہے تھے۔ تبلیغی کوششوں کی وجہ سے ان کے اسکول نہ ہندوستانی عوام میں مقبول تھے اور نہ کمپنی کھل کر ان کی حمایت کرسکتی تھی، کیونکہ ہندوستان میں جہاں مذہب کی گرفت ہمیشہ زیادہ رہی ہے، مشنریوں کی سرگرمیاں بغاوت کا سبب بن سکتی تھیں۔

ان ہی دنوں بنگال میں ہندوستانیوں کا ایک چھوٹا سا طبقہ ایسا پیدا ہوا جو نہ اس پالیسی سے پوری طرح اتفاق کرتا تھا جس کے تحت کلکتہ مدرسہ اور بنارس ہندو کالج کا قیام عمل میں آیا، اور نہ اپنے ناپختہ ذہن بچوں کو مشن نے اسکولوں میں بھیجنا چاہتا تھا۔ یہ لوگ انگریزی زبان اور انگریزی تعلیم کے حق میں ضرور تھے۔ راجہ رام موہن رائے ان کے بہترین نمائندہ تھے۔ انھوں نے ڈیوڈ ہیر کے ساتھ مل کر ۱۸۱۷ء میں ودیالیہ کے نام سے کلکتہ میں ایک اسکول قائم کیا جس میں انگریزی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اسی طرح کا ایک اسکول جوئے نرائن گھوسال نے بنارس میں قائم کیا تھا۔ یہ دونوں اسکول انگریزی تعلیم کو اپنانے کی پہلی ہندوستانی کوشش کہے جاسکتے ہیں۔

۱۸۲۳ء میں بمبئی، مدراس اور کلکتہ میں پبلک انسٹرکشن کمیٹیاں اور اسکول بک سوسائٹیاں قائم کی گئیں جن کا کام تعلیم کے مسائل پر غور کرنا، اسکول قائم کرنا اور کتابیں تیار کرنا تھا۔ ان تنظیموں میں جو سوال مستقل بحث کا موضوع بنا رہا وہ یہ تھا کہ ہندوستانیوں کو مشرقی علوم فارسی، عربی اور سنسکرت کے ذریعے سکھائے جائیں یا مغربی علوم انگریزی زبان کے ذریعے بالآخر ۱۸۳۵ء میں انگریزی حکومت کی مصلحتوں کے پیشِ نظر یہ طے پایا کہ مغربی علوم انگریزی زبان کے ذریعے سکھائے جائیں۔ یہ فیصلہ لارڈ میکالے کی پرزور وکالت کی بنا پر گورنر جنرل ولیم بنٹنگ کے زمانے میں ہوا۔ ان ہی دنوں ایک اور فیصلہ یہ ہوا کہ عدالتوں کی زبان فارسی نہ رہے۔ بعد میں ایک سرکاری قرارداد کے ذریعے یہ طے کردیا گیا کہ ان لوگوں کو سرکاری ملازمتوں میں ترجیح دی جائے جنھوں نے انگریزی اسکولوں میں تعلیم حاصل کی ہو۔ ان سب فیصلوں کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ لوگوں میں مغربی تعلیم حاصل کرنے کا رجحان پیدا ہوگیا۔ البتہ مسلمان سیاسی اور مذہبی وجوہات کی بنا پر مغربی تعلیم کی طرف راغب نہ ہوئے۔

مغربی تعلیم کی نشوونما میں ۱۸۵۴ء کا ووڈ مراسلہ ایک اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے

اس نے تعلیم کے بیشتر پہلوؤں کا احاطہ کرلیا، اور ایسی سفارشات کیں جن سے تعلیم عام ہو سکے۔ مراسلے میں اس بات کی پرزور سفارش کی گئی تھی کہ تعلیم کا انتظام مقامی تنظیمیں اور افراد کریں، اور سرکاران کو اسکول قائم کرنے اور رکھنے کے لیے مالی امداد دے۔ دوسرے یہ کہ اسکول کی تعلیم دیسی زبانوں میں ہو اور کالج کی تعلیم انگریزی میں۔ ایک اور اہم سفارش بمبئی، کلکتہ اور مدراس میں یونیورسٹیاں قائم کرنے کے بارے میں تھی۔ مراسلہ ووڈ کی سفارشات پر کہاں تک عمل ہوا، یہ جاننے کے لیے ۱۸۸۲ء میں انڈین ایجوکیشن کمیشن مقرر کیا گیا جس کے صدر مشہور مورخ ڈبلو، ڈبلو، ہنٹر اور ممبر سید محمود تھے۔ کمیشن کے خیال میں سرکاری امداد والی شق سے ہندوستانی نجی تنظیموں نے کم مشنریوں نے زیادہ فائدہ اٹھایا تھا۔ بعد میں یہ صورت نہ رہی اور نجی ہندوستانی تنظیموں نے اسکول قائم کرنے اور چلانے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینا شروع کر دیا۔

بمبئی، کلکتہ اور مدراس میں یونیورسٹیاں ۱۸۵۷ء ہی میں قائم ہو گئی تھیں۔ ان میں اور دوسری کئی اور یونیورسٹیوں میں جو بعد میں قائم ہوئیں، اساتذہ کے تقرر، مجالسِ بالا کے اصول وضوابط وضع کرنے اور الحاقی سے انھیں رفتہ رفتہ تدریسی درسگاہوں میں تبدیل کرنے کے عمل میں، ۱۸۰۲ء کے انڈین یونیورسٹیز کمیشن اور ۱۹۱۷ء کے کلکتہ یونیورسٹی کمیشن کی سفارشات کا بہت دخل ہے۔ مثال کے طور پر انڈین یونیورسٹیز کمیشن نے یونیورسٹی سینیٹ کے ممبران کی تعداد پر حد لگادی اور اس بات کی سفارش کی کہ ممبر بننے کا عمل انتخابات کے ذریعے نہیں نامزدگی کے ذریعے ہونا چاہیے۔ چونکہ یہ نظام تعلیم انگریزوں کے زیر نگرانی تھا، اس لیے وہ ساری تبدیلیاں جو وقتاً فوقتاً برطانوی نظام تعلیم میں ہوتی تھیں، ہندوستانی نظام تعلیم میں بھی کرلی جاتی تھیں۔ مثلاً جب برطانیہ میں تدریسی یونیورسٹی کا تصور حاوی ہونے لگا تو ہندوستان میں بھی یونیورسٹیوں کو الحاقی نہیں تدریسی بنانے پر زور دیا جانے لگا۔ چنانچہ ۱۹۱۷ء میں کلکتہ یونیورسٹی کمیشن نے ڈھاکہ میں تدریسی یونیورسٹی قائم کرنے کی سفارش کی۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی میں مسلمانوں کی سماجی اور اقتصادی حالت

جس زمانہ میں متذکرہ بالا نظام تعلیم کی نشو ونما ہو رہی تھی، اس زمانے کے سماجی اور اقتصادی

حالات کا اجمالی جائزہ لینا ضروری ہے تاکہ مغربی تعلیم کو اپنانے یا نہ اپنانے کے سلسلے میں مسلمانوں کے ردِّ عمل کو سمجھا جاسکے۔ انگریز آئے تو سیاسی قوت مسلمانوں کے ہاتھوں میں تھی اور ہر چند کہ انحطاط کے سبب کئی اور سیاسی قوتیں ابھر آئی تھیں، لیکن مرکزی حکومت، جسے انگریزوں نے ۱۸۵۷ء میں پورے طور سے ختم کر دیا، نام نہاد مسلمان فرمانرواہی چلا رہے تھے۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ سیاسی قوت انگریزوں نے مسلمانوں سے چھینی تھی اور یہی خیال انھیں ہر اس چیز کو اپنانے سے روکتا رہا جس کا تعلق کسی نہ کسی طرح انگریزوں سے تھا۔ چنانچہ وہ نظامِ تعلیم جس کی داغ بیل کلیسا کے راہبوں نے ڈالی تھی اور جس کی آبیاری انگریز افسر شاہی نے کی تھی، ان کے لیے قابلِ قبول نہ تھا۔ بکسر کی جنگ کے بعد جب بنگال، بہار اور اڑیسہ کے دیوانی اختیارات انگریزوں کو حاصل ہو گئے تھے، ایسے بہت سے اقدامات کیے گئے تھے جن کی بنا پر مسلمان زمینداروں، کاشتکاروں اور کاریگروں کی اقتصادی حالت خراب ہو گئی تھی۔ فوج اور انتظامیہ کی ملازمتوں کے دروازے ان پر بند کر دیے گئے تھے۔ ۱۸۰۳ء کے حضرت شاہ عبدالعزیز کے مشہور فتوے سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ ان حالات میں انگریز اور مسلمان ایک دوسرے کو انتہائی شک و شبہہ کی نظر سے دیکھنے میں حق بجانب تھے۔ اور یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں نے انگریزی تعلیم جیسی بیش قیمت چیز کو اپنانے میں بہت دیر لگائی۔

۱۸۵۷ء کی بغاوت کے جہاں اور بہت سے نتائج نکلے، وہاں یہ بات بھی بہت کھل کر سامنے آگئی کہ انگریزوں کو ہندوستان سے نکالا نہیں جا سکتا، اور مسلمانوں کا یہ خواب ہمیشہ کے لیے ٹوٹ گیا کہ مغلوں کی حکومت دوبارہ قائم ہو سکتی ہے۔ برطانوی علاقوں میں رہنے والے ہندوستانیوں کے سامنے انگریزی تہذیب اور تعلیم نے جو چیلنج قائم کیے تھے ان کو اب اور زیادہ ٹالنا ممکن نہ تھا۔ اس اعتراف کا پہلا ردِّ عمل دارالعلوم دیوبند کی شکل میں ظاہر ہوا۔

دارالعلوم دیوبند

جن لوگوں نے یہ ادارہ قائم کیا وہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کے مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ انھوں نے ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں حصّہ لیا تھا۔ چنانچہ مولانا رشید احمد گنگوہیؒ پر اس سلسلے میں مقدمہ بھی چلا تھا۔ مولانا قاسم نانوتویؒ نے تھانہ بھون کی تحصیل کے محاصرے میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا

تھا۔ ۱۸۶۶ء میں ان کے علاوہ اور جن بزرگوں نے دیوبند کے مدرسے کی افتتاحی تقریب میں حصہ لیا تھا وہ بقول شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ ۱۸۵۷ء کی محرومیوں کا ازالہ کرنا چاہتے تھے۔ یہ حضرات تعلیم اور تہذیب کے گوشوں کو اسلامی روایتوں سے سنوارنے کے حق میں تھے اور اسلام کو ان فرسودہ رسم ورواج سے آزاد کرانا چاہتے تھے جو چور دروازوں سے اندر گھس آئی تھیں۔ یہ سید احمد شہید کی اصلاحی تحریک کے حامی تھے، جو عبدالوہاب نجدی کی تحریک سے متاثر تھی۔ مدرسے کے پہلے طالب علم وہی محمود حسنؒ تھے جو بعد میں شیخ الہند کہلائے اور جنھوں نے ہندوستان کی آزادی کی خاطر اپنی زندگی داؤ پر لگادی۔

دارالعلوم دیوبند کے سیاسی مسلک سے قطع نظر وہاں اسلامی تعلیم کی احیاء کے لیے جو کچھ کیا گیا اس نے دیوبند کو بخارا اور قاہرہ کی صف میں لا کھڑا کیا۔ یہاں قرآن اور حدیث کی تعلیم پر زور رہا جو اسلامی علوم کا سرچشمہ ہیں۔ منطق اور فلسفہ جیسے علوم کی اہمیت بتدریج کم ہوتی گئی اور ساتھ ساتھ اجتہاد کی گنجائش بھی۔ انگریزی زبان سے اجتناب اور علوم عقلیہ کی حیثیت کم ہوجانے کی وجہ سے دارالعلوم ایسا علم الکلام تیار نہ کرسکا جو غیر مسلم نقادوں کو خاموش اور مسلمانوں کے انگریزی تعلیم یافتہ طبقے کو مطمئن کرسکتا۔ لیکن دارالعلوم نے اسلام کی علمی روایات کو برقرار رکھنے میں جو کام انجام دیا ہے وہ لائق صد تحسین ہے۔ نہ جانے کتنے اساتذہ اور کارکن خدمتِ علم کے جذبے کے تحت بہت معمولی مشاہرے پر یہاں کام کرتے رہے ہیں۔

علی گڑھ کالج

مولانا قاسم نانوتویؒ کے استاد مولوی مملوک علیؒ تھے جو قدیم دلی کالج کے علوم مشرقیہ کے شعبے میں استاد تھے۔ ان ہی کے دوسرے شاگرد سید احمد تھے جو علی گڑھ کالج کے بانی تھے۔ سید احمد نے ۱۸۵۷ء کے لرزہ خیز واقعات دیکھے تھے۔ ان کی اپنی والدہ بھی ان ہی ہنگاموں کی نذر ہوگئی تھیں۔ انھوں نے مولانا قاسم نانوتوی کے برخلاف بجنور میں، جہاں وہ سرکاری ملازم تھے، محصور انگریزوں کو بلوائیوں کی دست برد سے بچایا تھا۔ ہندوستان میں انھیں انگریزوں کا قرب ضرور حاصل رہا لیکن انگریزی تہذیب اور تعلیم سے متاثر وہ ان سترہ ماہ میں ہوئے جو

نگلستان میں گزرے۔ وہ علی گڑھ میں ایک ایسا ادارہ بنانا چاہتے تھے جس کے "تین حصّے ہوں۔ ایک حصّہ علومِ مشرقیہ کا ہو، دوسرے میں جدید علوم انگریزی کے ذریعے پڑھائے جائیں، اور تیسرے حصّے میں یہی علوم اردو کے ذریعے پڑھائے جائیں۔ سید احمد خوب جانتے تھے کہ تعلیم کو عام کرنے کے لیے عوام کی زبان ہی ذریعہ بن سکتی ہے۔ لیکن مختلف اسباب کی بنا پر وہ انگریزی کو بہت اہم سمجھتے تھے۔ چنانچہ ۱۸۷۷ء میں لارڈ لٹن نے علی گڑھ میں جس کالج کا سنگِ بنیاد رکھا اس میں قدیم دلّی کالج کے انداز پر دو شعبے بنے، ایک علوم مشرقیہ کا شعبہ اور دوسرا انگریزی شعبہ۔ لیکن دلی کالج میں علوم مشرقیہ کا شعبہ انگریزی شعبے پر حاوی تھا، علی گڑھ میں انگریزی شعبہ علومِ مشرقیہ کے شعبے پر غالب آگیا، اور محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کو قائم ہوئے مشکل سے دس سال ہوئے تھے کہ علوم مشرقیہ کا شعبہ تقریبًا ختم ہوگیا۔

علی گڑھ ایک مکمل تحریک تھی۔ اس کے بظاہر دو بڑے واضح مقاصد تھے۔ اول، اسلام کو ضعیف العقیدگی سے پاک کرنا، اور اس کی تعلیمات کو عقل کی روشنی میں سمجھنا۔ دوم، جدید علوم کے ذریعے خصوصًا مسلمانوں کو متمدن بنانا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سرسید اور ان کے ہمنوا انگریزی تعلیم اور تہذیب سے متاثر تھے، لیکن ان سے مرعوب نہ تھے۔ وہ ایک بڑے مثبت رویّے کے تحت انگریزوں اور مسلمانوں میں میل، محبت اور یگانگت پیدا کرنا چاہتے تھے۔ اگر ان پر مرعوبیت طاری ہوتی تو اتنی جرأت کے ساتھ وہ رسالہ بغاوتِ ہند نہ لکھتے اور نہ انگلستان جاکر سر ولیم میور کی کتاب کے جواب میں خطباتِ احمدیہ لکھتے۔ وہ سیاسی سطح پر انگریزوں سے عداوت کے قائل نہ تھے، بلکہ ان کے ساتھ مفاہمت چاہتے تھے، کیونکہ ان کے خیال میں یہ مفاہمت ان کے تعلیمی اور اصلاحی مقاصد کے حصول کے لیے ضروری تھی۔

دیوبند اور علی گڑھ دو ایسے تعلیمی دھاروں کی نمائندگی کرتے ہیں جن کو قدیم اور جدید جیسے عام فہم لفظوں کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے۔ دیوبند روایتی اسلامی

علوم کا علمبردار تھا، اور علی گڑھ جدید علوم کا۔ دونوں کے سیاسی مسلک بھی ایک دوسرے سے بہت مختلف تھے۔ ملک کے بدلے ہوئے حالات میں دیوبند کا سیاسی مسلک زیادہ مفید ثابت ہوا، اور لگتا ہے کہ قدیم اور جدید کی یہ تقسیم جیسے سیاسی مسلک کے معاملے میں بدل گئی۔ ہاں، دونوں کی قدر مشترک وہ جذبہ تھا جس کے تحت انھوں نے ہندوستانی تاریخ کے ایک نہایت نازک موڑ پر مسلمان بچّوں کی تعلیمی اہمیت کو سمجھا اور اس ذمہ داری کو پورے جوش و خروش سے پورا کرنے کی کوشش کی۔ بعد میں جو بھی ادارے قائم ہوئے انھوں نے ان ہی دو اداروں سے روشنی حاصل کی۔

عین تابش

سلسلۂ اصدقیہ کا ایک اہم قلمی نسخہ

زیرِ تذکرہ نسخہ کوئی بڑا علمی کارنامہ نہیں لیکن جن صوفی بزرگ کے خطوط پر یہ مشتمل ہے ان کی تین مطبوعہ کتابیں ارشادِ پیر، زاد السفر اور مکتوباتِ اصدقی، تصوف اور بطورِ خاص وحدت الوجود اور وحدۃ الشہود کے فلسفوں، ان سے منتج مسائل اور فکری اثاثے پر دلالت ہیں۔ لہٰذا اس روشنی میں مذکورہ قلمی نسخہ یقینی طور پر اہم ہے۔ دوسرا پہلو اس کی اہمیت کا یہ ہے کہ مکتوبات کی اس ترتیب شدہ نقل کے علاوہ ان خطوں کی دوسری کاپی کہیں موجود نہیں اور خود مکتوباتِ اصدقی میں بھی مذکورہ خطوط شامل نظر نہیں آتے ہیں۔

یہ قلمی نسخہ چشتیہ سلسلے کے بزرگ حضرت خواجہ قیام اصدق الصادقیؒ کے ان مکتوبات پر مشتمل ہے جو انھوں نے اپنے فرزند حضرت مولانا حافظ شہود الحق اصدقی چشتیؒ کو اس وقت لکھے جب موخر الذکر بزرگ عظیم آباد، الہ آباد اور بنارس میں حصولِ علم کے مراحل سے گزر رہے تھے۔ ان مکتوبات کی نقل و ترتیب حضرت مولانا شہود الحق رحمۃ اللہ علیہ کے مرید و خلیفہ حضرت مولوی حافظ وصی الحق شہودی اصدقیؒ نے فرمائی۔ یہ نسخہ قاضی علی حق اکیڈمی سہسرام کے کتب خانے میں موجود ہے۔

تحقیق کے دو اہم تقاضے مکتوبات کے منصۂ تحریر پر آنے اور ثانیاً ان کی نقل و ترتیب کے

جناب عین تابش "آم دری" محلہ شاہ ہارون، سہسرام

ہجری و عیسوی سالوں کا تعین ہیں۔ پہلے وقوعہ کے سالوں کا تعین تو اس لحاظ سے مدلل ہے کہ ایک خط کے آخر میں نصاف کے اوپر کی تحریر معہ سال ۱۲۹۰ھ نقل کی گئی ہے جو درج ذیل ہے۔

"عبارت شریفہ لفاف

(پہلا لفظ غیر واضح) اللہ المرشد الھادی الیٰ سبیل الرشاد و ھوالصادق وکفیٰ باللہ شھیدا (ایک لفظ غیر واضح) سعادت شعار لیاقت وثار ثمرہ فواد اصدق برخوردار حافظ شہود الحق صاحب زاد اللہ علمہٗ درآید"

دہم شہر ذی الحجہ — قیام اصدق الصادقی چشتی — اللّٰھم بلغ
روز پنجشنبہ — عفا اللہ عنہ — ۱۲۹۰ھ — بالخیر

علیٰ ہذا القیاس یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ بقیہ مکتوبات بھی سن مذکور کے قبل اور بعد کے دو سالوں میں تحریر کیے گئے ہوں گے اور اس وقت مکتوب الیہؒ کی عمر مندرجہ ذیل تحریر کی رو سے بائیس سے پچیس برس کے درمیان ہوگی۔

"واضح رہے معرفت پیرائے اولی الابصار والبصیرت باد کہ جس وقت مجھ ناچیز ہیچ مدان کو سعادت حاضری آستانہ شریف اور شرف اندوزی حصول بیعت وفیضان لطیف کی نصیب ہوئی۔ اس وقت سن شریف جناب حضرت بڑے بابو صاحب کا اندازاً بائیس تیئیس برس کا تھا۔ شہر عظیم آباد میں جناب مولانا محمد عظیم صاحب سے فن معقولات میں کوئی رسالہ پڑھتے تھے۔"

(کرامات اصدقیہ۔ مصنفہ حضرت مولانا شاہ فرید ثانیؒ)

حضرت مولانا فرید ثانیؒ حضرت خواجہ سیدنا قیام اصدقؒ کے مرید وخلیفہ تھے اور انتہائی عقیدت میں پیرزادہ موصوف کو بڑے بابو صاحب کے لقب سے پکارا کرتے تھے۔ مصنف بزرگوار نے اپنی اس کتاب میں حضرت مکتوب الیہ کا سن وفات ۱۳۳۱ھ بہ مطابق ۱۹۱۳ء درج کیا ہے۔ یہی سال حضرت مولانا محمد مبارک حسین صاحب کے لکھے ہوئے قطعۂ رحلت سے بھی نکلتا ہے۔

فکر چوں کردم برائے سال او — عاشق مسکین رفت آمد ندا ۱۳۳۱ھ

مندرجہ بالا حوالوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مکتوبات لکھے جانے کے وقت مکتوب الیہ کی عمر بائیس سے

پچیس چھبیس سال کے درمیان تھی۔

"سن مبارک جناب بڑے بابو صاحب کا سرسٹھ برس ہوا"

(کرامات اصدقیہ۔ صفحہ ۲۲۳)

"تاریخ وصال شریف حضرت اقدس سرکار رضی اللہ عنہ از تمنا عماد پوری

تمنا لکھو مصرعہ سال وصال
چراغ ہدیٰ ہائے گل ہوگیا (۱۳۳۱ھ)

افادات شہودیہ۔ مصنفہ حضرت مولانا انوار الحق شہودیؒ
زیب سجادہ حضرت مولوی حافظ وصی الحق شہودیؒ)

دوسرا اہم تحقیقی مسئلہ نسخۂ ہذا کی ترتیب ونقل کا ہے۔ اس لیے کہ نسخے سے کہیں تاریخ نقل وترتیب کی دلیل نہیں ملتی۔ پہلے صفحہ پر مرتب وناقل موصوف نے تحریر فرمایا ہے:۔

"مکتوبات شریف
حضرت سرکار اعلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ
باسم مبارک حضرت شیخی مد ظلہ العالی"

اوپر کی تحریر اسی قدر معلومات فراہم کرتی ہے کہ نقل وترتیب مکتوبات کے وقت مرتب موصوف کے پیرومرشد مکتوب الیہ علیہ الرحمۃ اس جہانِ فانی میں موجود تھے۔ ورنہ نام کے بعد مرحوم رحمۃ اللہ علیہ یا قدس سرہ العزیز وغیرہ کا استعمال لازمی تھا۔ مرتب موصوف (جو راقم الحروف کے جد بزرگوار تھے) کا انتقال ۱۳۷۸ھ بمطابق ۱۹۵۸ء میں ہوا۔ آپ کی عمر کے آخیر کے بیس سال ایسی کیفیت استغراق اور ترک دنیا میں گزرے کہ کسی تحریری کام کا جواز نہیں فراہم ہوتا۔ اس لحاظ سے بہر طور یہ کام ۱۳۵۷ھ اور ۱۹۳۶ء سے قبل عمل میں آیا اور درج بالا حوالوں کے مطابق حضرت مولانا شہود الحقؒ کا سن وصال ۱۹۱۳ء ثابت ہوتا ہے اور صفحہ اول کی تحریر یا سرنامہ یہ ثبوت فراہم کرتا ہے کہ نقل وترتیب کا کام ان کے پیرومرشد کی حیات میں ہوا۔ اس تفتیش وتحقیق کے سلسلے کا ایک اور جواز فراہم ہوتا ہے۔ مکتوب نگار حضرت خواجہ سیدنا قیام اصدق الصادقیؒ تقریباً ۱۳۰۱ھ میں عازم ملک بقا ہوئے اور ان مکتوبات کی نقل اس قلمی

نسخے کے پہلے صفحے کی روشنی میں آپ کے وصال کے بعد ہوئی۔ صاحب کرامات اصدقیہ رسم سجادگی حضرت خواجہ شہود الحق کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں۔

"تاریخ شب شنبہ بست و ہفتم شہر صفر المظفر ۱۲۹۵ھ میں خرقہ شریف اعلیٰ حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ (حضرت سیدنا صادق علی شاہ مونس اللہ الجشتی رض) کا پہنایا گیا... الخ اس کے بعد پانچ برس چھ مہینہ بیس دن حضرت سرکار رض بر سر حیات رہے"۔

(کرامات اصدقیہ۔ صفحہ ۲۲۳)

یہ بات ثابت ہوئی کہ اس قلمی نسخے کے معرض وجود میں آنے کا وقت ۱۳۰۰ھ کے بعد اور ۱۳۱۳ھ کے قبل ہے اس نسخے کے باب میں اس کی اہمیت کا تعین ایک بڑا مسئلہ ہے۔ یہ مکتوبات جو ایک ہادی الی سبیل الرشاد پدر نے اپنے پسر کو لکھے کس نوعیت کے ہیں، نفس مضمون عموماً کیا ہے۔ زبان اور اسلوب کے کون سے نکتے اس سلسلے میں اہم ہیں۔ یہی چند باتیں مخصوص و مدعا ہیں اس مضمون کا۔ یہ بات پہلے بھی کہی جا چکی ہے اور آئندہ حوالوں سے بھی اس کی توضیح ملے گی کہ ان خطوں کی نوعیت خالص ذاتی ہے جن میں ایک یعقوب صفت باپ کا اپنے یوسف تمثال بیٹے کے تئیں انتہاء جذبۂ محبت اور صدمہ مہجوری جھلکتا ہے۔ نفس مضمون زیادہ تر خیر و عافیت کی طلب، اضطراب قلب کا اظہار اور گھریلو حالات کی تفصیلات سے عبارت ہے۔ زبان و اسلوب کے سلسلے میں ایک بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ عہد غالب کے ایک صوفی بزرگ اور سخن دہلوی اور باقر آروی کے پیر و مرشد حضرت خواجہ قیام اصدق نے کسی طرح فارسی اور اردو کے سنگم سے ایک لطیف اور منفرد زبان استعمال کی ہے۔ چند نمونے ملاحظہ ہوں۔

"فراق یار نہ آں میکند کہ بتواں گفت عنایت ست کہ از روزگار ہجراں گفت

سینہ فگار و دل افگار خستہ و بیمار از چشمان مہجور و معذور از طاقت و توانائی دور شب و روز بفراق یار محزون و مغموم اپنے جینے سے فہموم بلکہ زار و نزار بیزار خشکو ستارہ شماری روز در آہ و زاری فرقت و دلدار میں مظلوم ہدف سہام غموم از قیام صادق تحفۂ سلام مسنون" (مکتوب اول سے ایک اقتباس)

"و شیخ ہم بمکاں رفتہ بود توقف گردید اگر چہ جلد چاہتے تھے خواست اسی طرح بود۔ زیادہ ازیں این وقت چہ نگارم۔ کسی بات کا آں برخوردار تردد نہ کرنا...

چندروز استقامت کے ساتھ وہاں پر رہنا۔ باید اللہ تعالیٰ علم وعمل وصلاحیت
ومحبت ومعرفت تصدق حبیب خود صلی اللہ علیہ وسلم واولیاء امت آنحضرت خصوصاً
مشائخان پیر ما رضی اللہ عنہم عطا بفرمائید۔ والسلام اللہ بس باقی ہوس۔"
(مکتوبات یازدہم سے اقتباس)

مندرجہ بالا اقتباسات سے دو تین اہم نکتے سامنے آتے ہیں اول یہ کہ اس عہد میں جب غالب بھی اپنے مکتوبات کے ذریعہ ایک خاص قسم کے نثری اسلوب کی ترویج کر رہے تھے کہ حضرت خواجہ قیام اصدق بھی شعوری یا غیر شعوری طور پر فارسی میں اردو کی آمیزش سے ایک منفرد نثر لطیف کی پرداخت فرما رہے تھے۔ لائق مطالعہ ہے یہ بات کہ آج ہم جس طرح اردو اور ہندوستان کے ساتھ گاہے گاہے فارسی کا استعمال کرتے ہیں اسی طرح اسی عہد میں فارسی کے ساتھ اردو کا استعمال کیا جاتا تھا۔ یقینی طور پر حضرت قیام اصدق کو فارسی پر عبور حاصل تھا بلکہ ان مکتوبات میں جس قسم کی زبان کا استعمال ہوا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ زبان فارسی سے ان کا تعلق بے تکلفانہ بھی تھا اور دیرینہ بھی۔ کیونکہ زبان کے استعمال کی وہ منزل جہاں ہم اس کو اپنی ایما کے مطابق برتنے میں مستعمل کے اہل زبان ہونے پر دال ہے۔ دوئم یہ کہ نفس مضمون کے بہت زیادہ پہلو دار نہ ہونے کے باوجود یہ نثر مقفع اور مسجع نثر کا ایک نمونہ ضرور کہی جا سکتی ہے۔ سوئم کہ اردو کی نشو ونما میں حضرات صوفیائے کرام نے شعوری یا لاشعوری طور پر جو کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں مکتوبات ہذا کو ہم ان کی ایک چھوٹی سی شکل کہہ سکتے ہیں۔ ان سے کم سے کم یہ اندازہ ضرور ہو سکتا ہے کہ اس وقت خانقاہوں میں فارسی اور اردو کے آمیزہ کی شکل میں کیسی زبان استعمال ہو رہی تھی۔ اس مخطوطے میں ہمیں بعض ایسے بھی مکتوبات ملتے ہیں جن میں عربی، فارسی اور اردو تینوں کی آمیزش سے زبان کی ایک چوتھی جامع شکل پیش کی گئی ہے۔

مخطوطہ ہذا کو مکتوبات اصدقی کا ضمیمہ بھی کہہ سکتے ہیں لیکن میرے خیال میں مکتوبات اصدقی اور ان مکتوبات کی نوعیت میں نمایاں فرق ہے۔ مقدم الذکر میں جو خطوط شامل ہیں وہ مریدین اور خلفاء کے نام ہیں اور ان میں تصوف کے بعض دقیق مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ یہاں تک کہ جو خطوط حضرات خواجہ شہود الحق رح کے نام ہیں وہ بھی فلسفیانہ نوعیت کے ہیں۔

سہیل احمد فاروقی

احوال وکوائف

فرقہ واریت کی مذمت

فرقہ پرستی کا عفریت کس طرح پورے ملک پر اپنی گرفت سخت کرتا جارہا ہے اور اس کا زہر قومی زندگی کے رگ و پے میں کس حد تک سرایت کر چکا ہے یہ سب پر عیاں ہے۔ ذی ہوش شہریوں کو اس سے تشویش لاحق ہونا فطری امر ہے۔ اسی خیال کے تحت اکتوبر کے اواخر میں اساتذہ جامعہ کے حلقۂ مباحثہ کی جانب سے "ہندوستان میں فرقہ واریت" کے موضوع پر شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب کی صدارت میں ایک جماعتی مباحثہ کا اہتمام کیا گیا جس میں ملک کی معروف شخصیتوں نے شرکت کی مشہور ماہر سیاسیات پروفیسر رندھیر سنگھ معروف کالم نگار اور صحافی جناب کلدیپ نیر اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی فضا قائم کرنے میں ہمہ تن مصروف جناب ڈی۔ آر گویل نے اس مسئلہ پر اظہار خیال فرمایا۔

پروفیسر رندھیر سنگھ نے پنجاب کے تناظر میں ملک کی موجودہ فرقہ وارانہ صورت حال کا جائزہ لیا۔ انھوں نے اس جانب خصوصی توجہ دلائی کہ بنیادی بات یہ ہے کہ فرقہ واریت ایک ایسا تاریخی عفریت ہے جس کے اسباب ہندوستانی معیشت کے ناہموار ارتقاء اور آزادی کے بعد گزشتہ چالیس سالوں کے دوران حکومت کی اختیار کردہ پالیسیوں میں تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق اس دور میں فرقہ واریت کی حوصلہ افزائی اور سرپرستی کسی نہ کسی طرح حکومتی سطح پر ہوتی ہے اور خود حکومت کے بعض اعضاء ایسے خطرناک فرقہ وارانہ رجحانات کا مظاہرہ

کرتے ہیں جن کا ازالہ فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے نعروں یا سرکاری ٹیلی ویژن پر حب الوطنی کے اشتہاروں سے ہرگز نہیں ہو سکتا۔

جناب کلدیپ نیر صاحب نے ایودھیا اور ملک کے دیگر مقامات کے سفر کیے "تازہ تجربات کی روشنی میں ہندوستان میں تشویش ناک حد تک بڑھتے ہوئے فرقہ وارانہ اور مقاومانہ رجحان سے لوگوں کو آگاہ کیا اور فرقہ وارانہ تعصب سے نبرد آزما ہونے کے لیے ایک دوسرے کے مذہب اور تہذیب کو سمجھنے کی ضرورت پر زور دیا۔

جناب ڈی۔آر گوئل صاحب نے پیشہ ور طبقوں میں فرقہ وارانہ ذہنیت کے تیزی سے پنپنے کی طرف توجہ دلائی۔ فرقہ وارانہ تنظیموں کی حمایت کرنے والے عہدیداران کی مذمت کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ متعصب ذہنیت کو پیشہ وارانہ تربیت اور افراد کی شرکت سے نہیں بدلا جا سکتا۔ بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ فرقہ وارانہ ہم آہنگی کو قومی دستور العمل میں سرفہرست رکھا جائے۔ شرکاء مباحثہ کی طرف سے اٹھائے گئے نکات کے حوالے سے جناب صدر ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب نے ہندوستانی سماج میں موجود بعض سیکولر اور صحت مند اقدار اور تجربات کی نشاندہی کی جو انسانیت کی بقا کے ضامن ہیں۔ اس موقع پر جامعہ کے ماس کمیونیکیشن کے طلباء کی ایودھیا میں بابری مسجد اور رام جنم بھومی تنازعہ سے پھیلنے والی منافرت کے موضوع پر بنائی گئی فلم دھرم یدھ بھی دکھائی گئی۔

واضح رہے کہ جامعہ کے اساتذہ کی انجمن نے بھی اپنی ایک میٹنگ میں ملک میں حالیہ فرقہ وارانہ فسادات سے متاثر افراد کی امداد کے لیے اپنی ایک روز کی تنخواہ کا عطیہ دینے کا فیصلہ کیا اور فسادات میں ملوث افراد اور گروہوں کے خلاف سخت کارروائی کی جانے کا مطالبہ کیا۔

ادران

کے نام ہیں

خواجہ شہود

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

ماہنامہ جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۷ | بابت ماہ مارچ ۱۹۹۰ء | شمارہ ۳

اس شمارے میں

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

[illegible] پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی د[illegible]

مفتی محمد رضا انصاری (مرحوم)

برادرِ طریقت مولانا محمد علی

محمد علی — مسٹر بی۔ اے ڈاکسن) نے ٹھیٹھ مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی اور مذہب ہی کی گود میں پرورش پائی۔ انگریزی اعلیٰ تعلیم اور کچّی عمر میں قیام لندن کے باوصف، اپنے عہد کے دیگر لندن پلٹ ہندوستانی نوجوانوں کے برعکس نوجوانی میں بھی، جدید فیشن کے برتنے اور جدید معاشرے کے تقاضوں پر عمل پیرا ہونے کے باوجود وہ مذہبی رہے۔

ذہنی اور عملی، دونوں پہلوؤں سے ایک ممتاز مذہبی شخصیت، وہ اپنی نظر بندی۔ ۱۹۱۵ء سے ۱۹۱۹ء تک کے زمانے میں بنے اور اس نظر بندی کے زمانے میں رمضان ۱۳۳۳ھ (مطابق جولائی ۱۹۱۵ء) میں اس وقت کے ایک خاندانی عالم اور مرشد، نامور مجاہد مولانا محمد قیام الدین عبدالباری فرنگی محلی (وفات جنوری ۱۹۲۶ء) کے ہاتھوں پر اپنے بڑے بھائی اور نظر بندی میں برابر کے شریک مولانا شوکت علی کے ساتھ بیعت ہو گئے۔

مولانا عبدالباری فرنگی محلی عموماً سلسلۂ قادریہ کی رزاقیہ شاخ اور سلسلۂ چشتیہ کی صابریہ شاخ میں حسب خواہش ارادت مند بیعت لیتے تھے۔ محمد علی کے ایک تذکرہ نگار[۲] نے سلسلۂ قادریہ رزاقیہ میں ان دونوں بھائیوں کے مرید ہونے کی جو تخصیص کی ہے،[۱] اپنے ذرائع سے میں اس کی توثیق نہیں کر سکا، نہ اس تذکرہ میں مذکور اس روایت کی تصدیق اب ممکن ہے کہ علی برادران کے کچھ اعزا مولانا عبدالباری کے خاندان میں پہلے ہی سے مرید تھے۔ اس خاندان میں مریدوں کی کوئی فہرست تیار نہیں کی جاتی تھی

یہ مقالہ مفتی محمد رضا انصاری مرحوم نے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اکتوبر ۱۹۷۹ء میں محمد علی صدی تقریبات کی مناسبت سے "محمد علی۔ ہندوستانی سیاست کے پس منظر میں" کے عنوان پر منعقد سیمینار میں پیش کیا تھا۔

علی برادران اپنے ان ہی مرشد کے مدرسہ، مدرسہ عالیہ نظامیہ، واقع فرنگی محل سے ۱۹۲۰ء میں "مولانا" کی اعزازی سندیں پاکر "مولانا" ہوئے۔ اسی وقت سے "مولانا محمد علی" اور "مولانا شوکت علی" کے نام سے یاد کیے جانے لگے اور ہمیشہ یاد کیے جاتے رہیں گے، جب کبھی بھی یاد کیے جائیں گے! میں نے ان اعزازی سندوں کے مثنیٰ کو دیکھا ہے۔ وہ مولانا عبدالباری (منصرم مدرسہ) کی مہروں سے مزیّن تھے۔ اور مضامین منتخبہ کے ذیل میں "خدمۃ الاسلام والمسلمین" درج تھا۔

آخر دسمبر ۱۹۱۹ء میں علی برادران پانچ سال کی نظربندی اور جیل کے بعد جب رہا ہوئے تو چہروں پر داڑھی اور جسموں پر لانبی عبا کے باوصف "مسٹر محمد علی" اور "مسٹر شوکت علی" ہی تھے۔ کلنڈر ۱۹۱۹ء کا آخری ورق الٹا اور ۱۹۲۰ء شروع ہی ہوا تھا کہ یہ دونوں بھائی اپنے مرشد کے پاس فرنگی محل آکر رخصت ہوئے تو ہندوستان کے طول وعرض میں "مولانا محمد علی" اور "مولانا شوکت علی" کے نام سے ہر طبقہ اور ہر حلقہ میں یاد کیے جارہے تھے۔ اعزازی سندیں اس اعزازی سند کے طور پر ان کے پاس تھیں۔ دیکھا دیکھی ہر ترک موالاتی مسلمان کو "مولانا" کہا جانے لگا۔ ۱۹۲۰ء کے صدر انڈین نیشنل کانگریس پنڈت موتی لال نہرو کو بالآخر گھبرا کر اس سلسلہ میں مولانا عبدالباری سے ایک نجی خط کے ذریعہ رجوع کرنا پڑا کہ ہندی کے "شری" یا شریمان" کی طرح اردو میں کوئی بھی ایسا ہی عام تعظیمی لفظ ہے؟ ہر مسلمان کے لیے مولانا کا استعمال کچھ نامناسب معلوم ہوتا ہے۔[۳۵]

جس مرشد کے مولانا محمد علی مرید ہوئے اور جس مدرسہ سے "مولانا" نے سند پائی، اسی مرشد سے ان کی وفات سے صرف سوا تین گھنٹے قبل ۱۹ر جنوری ۱۹۲۶ء کو قبل عشاء اپنے خاندان کے چند ہم سنوں کے ساتھ، جو سب کے سب دس سال سے کم عمر کے تھے، مجھے بھی مرید ہونے کی سعادت نصیب ہوئی اور مدرسہ سے جب "مولانا" کی سند، جو فرنگی محل کے مدرسہ کی آخری سند تھی، ملی تو بانی مدرسہ کی وفات کو پورے دس سال اور پیر بھائی اور ہم سند مولانا محمد علی کی وفات کو پورے پانچ سال گزر چکے تھے۔ اگرچہ ہم دونوں کی عمروں میں ساڑھے چار دہائیوں کا اور مراتب میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ پھر بھی ؎

من وتو ہر دو خواجہ تاشانیم ۔۔۔ بندۂ بارگاہ سلطانیم

مزید خوش قسمتی یہ کہ سات آٹھ سال کی مدت تک بالکل پڑوس میں مولانا محمد علی کو بارہا قیام پذیر

پا یا۔ اپنے دیوان خانے ہیں، اپنے بزرگوں کے ساتھ چائے پیتے سرگرم گفتگو دیکھا اور سنا۔ لکھنؤ کے بعض جلسہ ہائے خلافت میں رفاہ عام میں ان کو تقریر کرتے اور آنسو بہاتے اور پونچھتے قریب سے دیکھا اور ایک آدھ دفعہ موٹر میں ادھر ادھر اپنے شہر کا چکر بھی ان کے ساتھ کاٹا اور یہ سب سن شعور سے پہلے، دس سال سے کم عمر میں؛ دس سال کی عمر کے بعد شعبان ۱۳۴۹ھ (مطابق ۴ ار جنوری ۱۹۳۱ء) میں شب برات کے دن جب مولانا محمد علی کی وفات کی خبر بذریعہ تار، ان کے اور میرے مرشد کے جانشین مولانا قطب میاں (وفات ۱۹۵۴ء) کے پاس آئی تو یہی احساس ہوا کہ خاندان ہی کا کوئی بزرگ اٹھ گیا ہے۔ جب مرشد کے جانشین نے مولانا شوکت علی کو لندن تار دے کر مولانا محمد علی کو مرشد کے پہلو میں دفن کرنے کی پیش کش کی تو ایک نہج کا احساس فخر اپنے اندر پایا۔ پھر وہ تعزیتی جلسہ کبھی فراموش نہ ہو گا۔ جو امین آباد پارک (گھنٹہ گھر والے پارک) میں بعد مغرب ہوا۔ سارا شہر سنسان تھا۔ نہ سڑکوں پر سواریاں، نہ تجارتی مرکزوں میں دکانیں، نہ خوانچہ والے نہ شربت پانی والے، گھر سے جلسہ گاہ تک تقریباً دو پونے دو میل، پیدل جانا اور پیدل آنا، اس سے پہلے اتنا پیدل چلنے کی نوبت کبھی نہیں آئی تھی۔

ایک ممتاز شخصیت کے دوسری ممتاز شخصیت سے تعلقات کے آغاز کی متعیّن تاریخ اور ان کی نوعیت کا معاملہ تاریخی تحقیقات کے لیے عموماً پل صراط کی حیثیت رکھتا رہا ہے۔ یہی سوال یہاں مرید و مرشد کے سلسلہ میں بھی جواب طلب ہے۔ خوش قسمتی ہے اس سلسلہ میں ایک مستند مطبوعہ تحریر[۵] میرے استاد اور جدید مولانا مفتی عنایت اللہ فرنگی محلی (وفات ۱۹۴۱ء) کی موجود ہے۔ جس کا خلاصہ اپنے الفاظ میں یہ ہے:۔

> "مولانا عبدالباری نے اپنے شاگرد رشید اور رشتہ کے بھائی مفتی عنایت اللہ (راقم تحریر) سے جو فرنگی محل کے نوجوانوں کی ایک علمی انجمن "مجلس الاصلاح" کے سکریٹری تھے، فرمایا کہ مسٹر محمد علی کو لکھو کہ اگر ہند اور بیرون ہند کے ملّی مسائل کے سلسلہ میں ہم لوگوں کی خدمات درکار ہوں تو ہم حاضر ہیں۔ جواب آیا کہ آل انڈیا مسلم لیگ کونسل اور مسلم یونیورسٹی فاؤنڈیشن کمیٹی کے جلسوں میں شرکت کے لیے علی برادران دسمبر ۱۹۱۲ء میں لکھنؤ آرہے ہیں۔ اس وقت بالمشافہ گفتگو ہوگی۔ مسلم لیگ کونسل

فاؤنڈیشن کمیٹی اور انجمن ہلال احمر کے اجلاسوں میں شرکت کے لیے یہ دونوں دسمبر کے آخری ہفتہ میں لکھنؤ آئے اور ۳۱ دسمبر ۱۹۱۲ء کو پہلی بار شیخ مشیر حسین قدوائی کے ہمراہ فرنگی محل تشریف لائے اور اسی دن انجمن خدام کعبہ کی داغ بیل پڑی۔"

شیخ مشیر حسین قدوائی! سیاست ملی کا ایک فراموش کردہ انتھک مجاہد بلکہ قائد (وفات ۱۹۳۷ء) ترکوں کا عاشق، اسلام کا عالمگیر برادری کا پرجوش مبلغ اور نوجوان "موہن داس کرم چند گاندھی" کو مولانا عبدالباری فرنگی محلی سے ۱۹۱۵ء میں لندن سے اپنے ایک خط کے ذریعے متعارف کرانے والا، اودھ کا ایک تعلقہ دار بیرسٹرایٹ لا اور انجمن خدام کعبہ کا دو جنرل سکریٹریوں میں سے ایک اودھ خلافت کانفرنس فیض آباد منعقدہ ۱۹۲۰ء میں شیخ صاحب کا "مفصل خطبۂ صدارت نہ صرف مسئلہ خلافت اسلامیہ پر بھرپور روشنی ڈال رہا ہے بلکہ صاف دکھا رہا ہے کہ انگریز حکومت ترک سلطنت سے نہیں، بلکہ عیسائیت اسلام سے چن چن کے بدلے چکا رہی تھی۔

مولانا مفتی عنایت اللہ کے بیان کے مطابق انجمن خدام کعبہ کے اغراض و مقاصد اور دستور العمل کے تحریر کرنے میں کچھ وقت لگا۔ مولانا شوکت علی کا بیان ہے کہ ۶ رمئی ۱۹۱۹ء کو انجمن خدام کعبہ کا باضابطہ قیام فرنگی محل میں عمل میں آیا۔ جس کے صدر یا خادم الخدام مولانا عبدالباری اور معتمدین یا جنرل سکریٹری مولانا شوکت علی اور شیخ مشیر حسین قدوائی ہوئے۔ اس وقت انجمن کا فنڈ کل تیس روپے تھا۔ سو روپے مولانا عبدالباری سے قرض لیے گئے جو بعد میں انھیں ادا کر دیے گئے۔[۵]

محمد علی ایڈیٹر کامریڈ بھی انجمن خدام کعبہ کی مرکزی کمیٹی کے ممبر ہوئے۔ انجمن کا مرکزی دفتر مولانا شوکت علی کے قیام کے خیال سے دہلی منتقل ہو گیا۔ ممبر دو قسم کے رکھے گئے۔ "شیدائی" اور فدائی "۔ مولانا شوکت علی کا بیان ہے کہ سال بھر میں انجمن کے ممبروں کی تعداد بیس ہزار ہو گئی جن میں نواب وقار الملک سکریٹری ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور مولانا شبلی نعمانی کے بھی نام ملتے ہیں۔ مرکزی دفتر سے "ڈیلی رپورٹ" خادم الخدام کے پاس لکھنؤ جاتی اور خادم الخدام بھی بار بار دہلی کا دورہ کرتے۔[۶]

متی ۱۹۱۳ء ... انجمن خدام کعبہ قائم ہوئی ... اگست ۱۹۱۳ء میں کانپور کی مچھلی با

کی مسجد کی شہادت کا سانحہ پیش آیا۔ اس سانحہ پر احتجاج کرنے والے کانپور کے مسلمانوں کو فوج کی گولیوں سے بھون دیا گیا۔ اور اشتعال انگیزی کے الزام میں بڑی تعداد میں گرفتاریاں کی گئیں۔ مولانا عبدالباری لکھنؤ کے احتجاجی جلسہ میں سیاسی پلیٹ فارم پر پہلی بار آئے اور ایک پرجوش تقریر کی۔[۵] اس مسجد کے قضیہ کو لے کر محمد علی اور وزیر حسن وفد کی شکل میں لندن گئے۔ وائسرائے لارڈ ہارڈنگ شملہ کی بلندیوں سے اتر کر کانپور آئے اور دروازۂ مسجد پر مولانا عبدالباری کے تجویز کردہ شرعی حل پر مہاراجہ محمود آباد سر محمد علی محمد اور سر علی امام ممبران وائسرائے کونسل کی موجودگی میں مولانا سے تبادلۂ خیال کیا اور تجویز کردہ حل کو قبول اور اس پر عمل درآمد کا وعدہ کیا۔

انجمن خدام کعبہ سرگرم عمل تھی کہ ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کی گھنگھور گھٹا اٹھی اور برسنا شروع ہوگئی۔ ترک انگریزوں کے خلاف جنگ میں حصہ لینے پر مجبور ہوئے تھے۔ مولانا عبدالباری نے بحیثیت خادم الخدام، خلیفۃ المسلمین سے بذریعہ تار درخواست کی کہ آپ جنگ میں غیر جانب رہیں یا کم از کم انگریزوں کے خلاف جنگ میں حصہ نہ لیں۔ اس میں ناکامی کے بعد بحیثیت خادم الخدام مولانا عبدالباری نے کمشنر لکھنؤ پر دباؤ ڈالا کہ حکومت برطانیہ اعلان کرے کہ حرمین شریفین اور مقامات مقدسہ کو دائرہ جنگ سے باہر رکھا جائے گا۔ نہ صرف کمشنر نے بلکہ وائسرائے اور وزیر اعظم برطانیہ نے بھی یہ ضمانت دی اور باقاعدہ پارلیمنٹ میں اس ضمانت کا اعلان کیا گیا۔

برق رفتاری سے بدلتے ہوئے جنگی حالات نے مسلمانان ہند میں جو ہیجان اور بے چینی پیدا کی اور بڑھائی اس کا مداوا یہ لفظی ضمانتیں نہ بن سکیں۔ مولانا عبدالباری برابر آگاہی دیتے رہے کہ اگر ضمانت کی خلاف ورزی ہوئی تو ہندوستان کی مسلم رعایا کی وفاداری خطرے میں پڑ جائے گی۔ مولانا محمد علی ایڈیٹر کامریڈ مولانا عبدالباری کی اس جسارت حق گوئی کو سنت رسول اور اکابر امت کا اسوہ قرار دیتے اور مولانا عبدالباری کو اس راہ پر، جس پر نشان قدم مٹ چکے تھے گامزن ہونے پر مبارکباد دیتے۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن ہندوستان سے باہر جا چکے تھے۔ علمائے ہند میں مولانا عبدالباری ہی تھے جو مسند درس اور سجادۂ ارشاد کی ذمہ داریوں سے صرف نظر کر کے اس جہاد میں سپہ سالار کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ محمد علی اور شوکت علی ۱۹۱۵ء میں نظر بند ہو گئے۔ پہلے دہلی کے قریب مہرولی میں، پھر لینسڈاؤن میں، پھر چھندواڑہ میں اور آخر میں بیتول جیل میں۔ مولانا عبدالباری کا ایک کام

یہ بھی بڑھ گیا کہ وہ ہر ماہ ان نظربندوں سے ملنے کے لیے جائیں۔ اسی ایک سفر میں علی برادران نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔

آخر دسمبر ۱۹۱۹ء میں امرتسر خلافت کانفرنس نے مسئلہ خلافت اسلامیہ کی اہمیت برطانوی مدبرین کو بتانے کے لیے لندن ایک وفد بھیجنا تجویز کیا جس کے ارکان میں مولانا عبدالباری کا نام بھی تھا۔ جن کا مسئلہ کی شرعی حیثیت کی تشریح کرنے کے لیے جانا ضروری قرار دیا گیا۔ مولانا نے اپنے قائم مقام کی حیثیت سے علامہ سید سلیمان ندوی کو وفد کے لیے نامزد کردیا۔ اور اس قائم مقام نے قائم مقام وزیر ہند مسٹر فشر سے لندن میں جب بات کی تو خلافت اسلامیہ اور مقامات مقدسہ کی مذہبی حیثیت بتاتے ہوئے کہا:

"نہ میں پولیٹکل آدمی ہوں، اور نہ میں جن کا نام قائم مقام ہوں وہ پولیٹکل ہیں۔ ہم لوگ خالص علمی اور مذہبی خدمت کرنے والے ہیں"۔[۸]

وفد لندن سے ناکام ہی واپس آیا۔ محمد علی بھی واپس آئے۔ ان کے مرشد کی رہنمائی میں اسی بیچ، عدم تشدد کا اصول مسلمانوں نے بطور حربۂ جنگ مان لیا تھا اور گاندھی جی کو تحریک خلافت کا مسلمہ قائد بھی۔ محمد علی آئے اور تحریک خلافت کے قائد کے ہمنوا ہو کر سرگرم عمل بھی ہو گئے۔ ۱۹۲۰ء ختم ۱۹۲۱ء شروع ہوا۔ محمد علی اپنے بھائی شوکت علی اور دیگر ساتھیوں کے ساتھ مقدمۂ کراچی کے نتیجے میں دو سال کے لیے اسیر فرنگ ہو گئے۔ مقدمہ کے دوران اپنے بیان وغیرہ سے قبل عدالت سے انھوں نے درخواست کی کہ چونکہ وہ اپنے مذہب کے احکام کی تعمیل میں سرکار کے مجرم قرار پائے ہیں اس لیے اپنے دفاع میں ان کو بہت سے مذہبی مسائل سے کام لینا پڑے گا۔ لہٰذا اس میں مدد کے لیے مولانا عبدالباری کو ان سے جیل میں ملنے کی سہولت ملنی چاہیے۔[۹]

مولانا عبدالباری، دوران کارروائی مقدمہ کئی بار کراچی گئے اور ملزمان مقدمۂ کراچی سے ملاقات کی۔ پھر ملزمان کو سزا ہوئی قیدِ تنہائی کی۔ محمد علی نے اس قیدِ تنہائی میں اسلام پر ایک کتاب انگریزی میں تحریر کرنا شروع کی۔ اس میں اپنے "روحانی مرشد" کا اپنے خودنوشت حالات کے ضمن میں حوالہ آیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"مولانا عبدالباری صاحب سے مل کر جو علمائے فرنگی محل لکھنؤ کے اس مشہور و

معروف خاندان کے سربراہ تھے جس نے گزشتہ چار صدیوں میں ہندوستان کو مسلسل بغیر
کسی انقطاع کے بیک وقت عابد، زاہد صوفیا اور متبحّر علماء عطا کیے۔ ۱۹۱۳ء کے موسم گرما
میں میرے بھائی شوکت صاحب نے انجمن خدامِ کعبہ کی بنیاد رکھی،"[۱۱]

۱۹۲۳ء میں قید تنہائی سے چھوٹے۔ کانگریس کے صدر ہوئے۔ ہندو مسلم فسادات نے جوان کے زمانۂ اسیری میں ہندوستان بھر میں پھوٹ پڑے تھے بحیثیت مسلمان صدر کانگریس کے　　. ان کے مرشد ان ہی ناخوشگوار حالات سے کبیدہ خاطر ہو کر سرگرم سیاست سے اس لیے پیچھے ہٹنے لگے کہ ہندو مسلم اتحاد کا نعرہ مسلمانوں کی طرف سے ان ہی نے لگایا تھا۔ ان ہی نے "قربانی گاؤ" کے ترک کا اولین اعلان کیا تھا اور انھوں نے ہی باوجود اس یقین کے کہ حق کی حمایت میں تلوار اٹھانا اسلام کا حکم ہے، عدم تشدد کا اصول بطور حربۂ جنگ کے بحیثیت عالم دین کے مانا اور مسلم رہنماؤں سے منوایا۔ ایک وجہ یہ بھی تھی کہ جس خلافت اسلامیہ کی حفاظت کے لیے وہ سربکف میدان میں اترے تھے اسے خود ترکوں نے ۱۹۲۴ء میں ختم کر دیا اور ایک وجہ اور تھی، اور وہ مسئلہ حجاز جو ۱۹۲۴ء ہی میں اٹھ کھڑا ہوا تھا۔ مولانا عبدالباری حجاز کے حکمراں شریف حسن کے مؤید تھے۔ محمد علی قابض حکمراں ابن سعود کے عقائد سے مکمل اختلاف کے باوجود سیاسی اور ملّی نقطۂ نظر سے اس کے حامی تھے۔ یہ مسلمانانِ ہند کا اپنا مسئلہ تھا۔ مرید و مرشد دو مختلف کیمپوں میں ہو گئے۔ اس اختلاف رائے میں کوئی حرج نہ تھا۔ اگر وہ طوفان بدتمیزی نہ ہوتا جو دونوں کیمپوں میں ۱۹۲۵ء میں پوری طرح سرایت کر گیا تھا۔

متواتر اور مسلسل بدقسمتی یہ ہے کہ ممتاز شخصیتوں کے اختلاف رائے کو وہ لوگ شخصی مخالفت بنا دینے میں تن، من، دھن سے لگ جاتے ہیں جو خود چھوٹے ہوتے ہیں مگر بڑوں کے کندھوں پر کھڑے ہو کر اور زندۂ جاوید بننے کی تاک میں لگے رہتے ہیں۔ دونوں کیمپوں میں ایسے لوگ خاص تعداد میں تھے جو اپنے سربراہ کو انتقامی کارروائیوں پر اکسانے رہتے تھے۔ محمد علی کا اخبار روزنامہ "ہمدرد" دہلی سے نکلتا اور مخالف کیمپ پر تابڑ توڑ حملے کرتا۔ سمجھا یہی جاتا کہ محمد علی حملہ آور ہیں۔ محمد علی کی تقریروں کے ایسے اقتباسات مولانا عبدالباری تک پہنچائے جاتے جو اصولی اختلاف کے بجائے ذاتی مخاصمت کے آئینہ دار ہوتے۔ دونوں طرف کے ان "چھوٹوں" کے ناموں سے واقفیت اس تک کوئی دشوار معاملہ نہیں ہے۔ لیکن ابھی وہ نسل موجود ہے جو چاہے ان بدتمیزیوں

میں بذات خود شریک نہ ہو مگر جذباتی رجحان اس کا ادھر یا ادھر۔ بہر حال اب تک ہی اس لیے ابھی ان ناموں کو پوشیدہ رہنے دیجیے اور یہ دیکھیے کہ مولانا محمد علی اور مولانا عبد الباری کا غلط فہمیوں کی اس یلغار میں اپنا اپنا طرز عمل کیا رہا۔

جہاں تک ہمدرد کے معاندانہ مضامین کا تعلق ہے تو اسی سنہ۱۹۲۵ء کے وسط میں جو بے اعتدالیوں کے شباب کا سال ہے۔ مولانا محمد علی اپنے ایک طویل خط میں مولانا عبد الباری کو برسبیل تذکرہ لکھتے ہیں:

> (ہمدرد میں) خود میرے مضامین مہینوں کے بعد بھی نظر نہ آتے تھے۔ گو بہت سے مضامین میرے ایما سے لکھے جاتے تھے۔ جن خیالات کا اظہار ہمدرد میں ہوتا تھا، وہ اکثر میرے خیالات کے خلاف نہ ہوتے تھے۔ لیکن وہ خود میرے خیالات نہ ہوتے تھے۔"[۱۱]

"اپنے خیالات کے خلاف نہ ہوتے تھے" اور "خود میرے خیالات نہ ہوتے تھے۔" بظاہر کچھ بہت زیادہ فرق نہیں رکھتے۔ مگر جب خیالات کے ساتھ ذاتی مخاصمت کا عنصر بھی شامل ہو تو وہ لکھنے والے ہی کا کارنامہ ہوگا، اس کا نہیں جس کے ایما سے یہ تحریر لکھی گئی ہو۔

ہمدرد کے لیے کتابت ہو جانے والے بہت سے ایسے ہی مضامین اگر محمد علی دیکھ پائے تو ان پر انھوں نے سیاہی پھروا دی اور لکھنے والے منھ تکتے رہ گئے۔ چھپنے والے دیکھے تو تیر از کمال جستہ ہوتے۔

مولانا محمد علی کے تحریری پہلو کا جائزہ لیتے وقت اس صورت حال پر گہری نظر رکھنے کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اداریہ تک لکھنے کا وقت محمد علی نہیں نکال پاتے تھے۔ اس لیے کہ

> "پورے ہفتہ کی غلامی ایک کامریڈ ہی کرا لیتا ہے۔ پھر ہمدرد کے لیے وقت کہاں سے نکالوں؟ چونکہ اس کے لیے برا بھلا دوسرے بھی لکھ سکتے ہیں اس لیے اسے ان پر چھوڑ دیتا ہوں اور خود کامریڈ کے لیے جس کے لیے ایک لکھنے والا بھی نہیں ملا، وقف ہو جاتا ہوں۔"[۱۲]

اس خط مورخہ ۲۵ر مئی سنہ۱۹۲۵ء میں مولانا محمد علی فرنگی محل کے ایک اور خلافتی لیڈر مولانا سلامت اللہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"مولوی سلامت اللہ صاحب نے یا تو اس قدر شوراشوری سے مضمون (متعلقہ قتل مرشد) لکھنے کے لیے غیر ضروری اجازت حاصل کرنا چاہی یا جب میں نے اس کا انتظار کرنا شروع کیا تو بے نکلی کا ثبوت دیا۔"

یہ مولوی سلامت اللہ (وفات ۱۹۳۲ء) جو لکھنؤ ڈسٹرکٹ جیل میں ۱۹۲۱ء میں پنڈت موتی لال نہرو، پنڈت جواہرلال نہرو، چودھری خلیق الزماں، بابو موہن لال سکسینہ وغیرہ کے رفیق جیل تھے۔ میرے دادا کے حقیقی بھائی، مولانا عبدالباری کے شاگرد و مرید، خلیفہ اور ملکی و ملی سرگرمیوں میں ان کے دست راست اور مولانا محمد علی کے پیر بھائی تھے۔ مولانا محمد علی سے عمر میں چھوٹے تھے، اس لیے اس بے تکلفی سے ان کا ذکر کرنے میں مولانا محمد علی نے کوئی قباحت محسوس نہیں کی۔

ان ہی مولانا سلامت اللہ کی جیبی سائز کی ڈائریاں میرے بچپن میں ایک درجن کے قریب تھیں۔ ان کے فالج میں مبتلا ہونے کے زمانے تک یعنی مارچ ۱۹۲۸ء تک۔ ۱۹۳۲ء میں ان کی وفات کے بعد یہ ہمارے خاندان کے کتب خانے میں داخل کردی گئیں۔ جب مجھے ادھر توجہ ہوئی تو تین سال کی ڈائریاں موجود پائیں۔ بے حد مختصر الفاظ میں وہ دن بھر کی نجی، سیاسی اور خاندانی یادیں ہر تاریخ کے تحت لکھ لیا کرتے تھے۔ خوش قسمتی سے ۱۹۲۵ء کی ڈائری موجود ہے۔ وہی سال جو پیر و مرید کی آویزش کا سنگین سال بتایا جاتا ہے۔ اس سال کے آخری مہینوں میں ابن سعود کی حمایتوں کے ۲۰ر اکتوبر اور ۸ر نومبر کو لکھنؤ میں ہونے والے وہ دو جلسے ابن سعود کے مخالفوں نے ناکام بنا دیے تھے جن میں مولانا محمد علی خاص طور پر تقریر کرنے لکھنؤ آگئے تھے۔ ان جلسوں کی مزاحمت کرنے والے مولانا عبدالباری کے ماننے والے سمجھے جاتے تھے اور مولانا عبدالباری کو پس پردہ شریک کار قرار دیا جا رہا تھا۔

یہ اس ڈائری کے اس زمانے کے وہ اقتباسات ہیں جن سے اپنے مرشد کے بارے میں مولانا محمد علی کے حقیقی رویہ پر روشنی پڑتی ہے اور ابن سعود مخالف کیمپ کے ذہنی رویہ پر بھی ملحوظ رہے کہ ۸ر نومبر کے جلسے کے پورے ڈھائی مہینے کے بعد مولانا عبدالباری کا انتقال ہو گیا۔

پس منظر یہ ہے کہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کا اجلاس ۱۸ر ۱۹ر اکتوبر کو سیتاپور میں ہونے والا تھا۔ جس میں شرکت کے لیے گاندھی جی، علی برادران اور دیگر سیاسی رہنما سیتاپور جانے کے

لیے لکھنؤ پہنچ رہے ہیں۔ مولانا محمد علی بھی عازم سیتاپور ہیں۔ ان کے پہنچنے سے قبل ابن سعود مخالف کیمپ کی قائم کردہ انجمن خدام الحرمین کا ایک وفد سیتاپور جاکر علی برادران کے، وہابی عقائد بیان کر کے مسلمانان سیتاپور کو ان کے استقبال سے باز رہنے کی تلقین کر چکا تھا۔ اب سنیے ڈائری کے اقتباسات:

۱۹ر اکتوبر ۲۵ء :— چار بجے سہ پہر کو صاحب سیتاپور سے واپس آئے۔ معلوم ہوا کہ علی برادران کے استقبال کا بائیکاٹ ہوگیا جس کی وجہ سے مولانا محمد علی کو سخت اشتعال ہوگیا۔ گزشتہ شب کے جامع مسجد والے جلسے اور نیز پرسوں بھی جناب مولوی صاحب (مولانا عبدالباری، فرنگی محلی) و مولانا حسرت موہانی و مولوی سلیمان صاحب (پھلواروی) اور مجھ کو (شاعری نویس) (مولانا سلامت اللہ) سیکڑوں گالیاں دیں اور مضحکہ اڑایا جس سے تمام مسلمانوں کو سخت رنج پہنچا۔ مولوی عبدالماجد بدایونی اور ڈاکٹر کچلو کو بھی بہت برا کہا گیا۔ افسوس .....،

۲۰ر اکتوبر :— مولانا محمد علی مع بیگم صاحبہ گزشتہ شب کو آگئے اور خلیق الزماں کے یہاں مقیم ہیں۔ نوٹس شائع ہوا ہے کہ چار بجے سہ پہر کو رفاہ عام میں مولانا محمد علی اور توفیق رفیق شامی نجد و حجاز پر لکچر دیں گے... مولانا حسرت موہانی و سردار احمد بھی کانپور سے آگئے اور مولانا محمد علی کی ملاقات کو گئے۔ گیارہ بجے دن کو مولانا محمد علی و مولوی عبدالماجد دریا بادی مع حسرت موہانی کے فرنگی محل آئے۔ میں ان کو مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) کے مکان میں لے گیا۔ (مولانا عبدالباری ان دنوں حیدرآباد دکن گئے ہوئے تھے) اور ان کی بیگم صاحبہ زنانے مکان میں مغرب کے وقت تک مقیم رہیں۔ مولانا محمد علی و حسرت موہانی اور میں نے ساتھ کھانا کھایا و چائے نوشی ہوئی۔ آپس کے شکایات ہوئے۔ مولانا محمد علی نے سیتاپور وغیرہ میں مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) کو برا کہنے کے واقعات سے شرعی قسم کھاکر انکار کیا اور ہمدرد کے مضامین کو اپنے قلم سے لکھے ہونے کا انکار کیا۔ البتہ ذمہ داری لیتے ہیں۔ بعض (مضامین) کو انھوں نے اب تک نہیں دیکھا ہے۔ قبہ جات کے متعلق مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) کے قول کے پیرو ہیں۔ خود اپنی ماں اور صاحبزادی

کا مزار سنگ سرخ سے بنوا رہے ہیں۔ اور ابن سعود کے تسلط کے خلاف ہیں۔ مولوی .... کو بہت برا کہتے ہیں۔ مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) کے خلاف ساتھ محبت بدستور قائم ہے ..... ڈیڑھ بجے دن کو واپس گئے۔ پانچ بجے شام کو رفاہ عام میں جلسہ شروع ہوا۔ خلیق (خلیق الزماں) کی صدارتی تقریر و توفیق شامی کی تقریر جو ابن سعود کی مدح سرائی میں تھی، صبر وسکون سے سنی گئی۔ سات بجے شام کو توفیق شامی کی تقریر ختم ہونے پر حاضرین کی طرف سے زور وشور سے مطالبہ ہوا کہ جواب میں حسرت موہانی کی تقریر ہو۔ خلیق صدر نے سخت الفاظ میں روکا اور مولانا محمد علی کو تقریر کے لیے کھڑا کر دیا۔ حاضرین نے ان کی تقریر سننے سے انکار کیا اور جلسہ درہم برہم کر دیا۔ محمد علی صاحب لکھنؤ والوں کو گالیاں دیتے ہوئے واپس گئے اور رات کو دہلی گئے۔

۲۳ اکتوبر ــــ آج "ہمدرد" میں مولانا محمد علی کا بیان گزشتہ جلسہ لکھنؤ کے متعلق شائع ہوا ہے۔ ٹھاکر نواب علی خاں (اودھ کے ایک شیعہ تعلقہ دار) پر زیادہ الزام دیا ہے جو ایک حد تک صحیح ہے .....

۴ نومبر ــــ جناب مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) بمبئی سے آج دس بجے دن کو لکھنؤ پہنچے ..... بمبئی میں مولانا شوکت علی سے ملاقات کا حال بیان کیا اور ۸ نومبر کے جلسہ کے لیے (جو ابن سعود کی حمایت میں ہونے والا ہے اور جس میں مولانا محمد علی تقریر کرنے والے ہیں) خلیق الزماں سے مل کر معاملات طے کرا دینے کو فرمایا کہ دونوں فریق تقریر کر سکیں ..... بعد عصر جناب مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) خلیق الزماں کے یہاں گئے اور مسلمانوں کے درمیان فتنہ کے روکنے کی کوشش کی۔ طے پایا کہ پرسوں کے جلسہ میں صدر غیر جانب دار ہو اور دونوں فریق کو تقریر کا موقع دیا جائے۔

۷ نومبر ــــ معلوم ہوا کہ شرائط صدارت کا مسئلہ حسب دل خواہ سب کو منظور ہے مگر ..... (ایک مقامی خلافتی لیڈر) نہیں مانتے ..... ۷ بجے شام کو خدام الحرمین کے مشورے کا جلسہ ہوا ..... بالاتفاق کل کے جلسہ کی مزاحمت طے ہوئی اور ہر قسم

جا

کے خطرے کا مقابلہ کیا جانا تجویز ہوا اور انتظامات شروع کیے گئے۔

۸ر نومبر ــــــ (اس تاریخ کے تحت جو کچھ تحریر ہے وہ سب نقل کیا جا رہا ہے۔ اس جلسہ کے ناکام ہونے کا ذکر ابن سعود کے حامیوں کو مطبوعہ تحریروں میں آچکا ہے۔ مخالف کیمپ کا یہ وہ بے کم وکاست بیان کیا ہے جو اشاعت کے لیے نہیں تحریر ہوا تھا۔ اس لیے برہنہ صداقت کا حامل ہے۔ انشا پردازی سے عاری اس سچائی کا اظہار حقیقی تاریخ کا فطری تقاضہ ہے)

تمام کبڑیوں کو جلسہ میں حاضری پر آمادہ کر لیا۔ موہان کسمنڈی، گھیلا و ملیح آباد و قرب وجوار کے مواضعات کے لوگ اور شہر میں مفتی گنج، مدح گنج، مصاحب گنج، کھدرا، بانس منڈی، مقبرہ گولہ گنج وغیرہ کے مسلمان بلائے گئے اور دو بجے دن تک سب مسلح ہو کر یتیم خانہ (جلسہ گاہ) میں پہنچ گئے۔ گیارہ بجے دن کو مولانا شوکت علی و مولانا محمد علی، جناب مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) سے ملاقات کو آئے مگر مولوی صاحب نے ملاقات سے انکار کر دیا۔ بوجہ اس کے کہ گزشتہ آمد (۲۰ر اکتوبر) کے موقع پر محمد علی صاحب نے قبہ شریف کے متعلق نا ملائم الفاظ استعمال کیے تھے۔ (یہاں میں اپنی سماعت سے یہ تشریح کرنا چاہتا ہوں کہ گزشتہ آمد کے موقع پر بھی جب مولانا عبدالباری لکھنؤ میں موجود نہیں تھے۔ مولانا محمد علی مولانا عبدالباری کے یہاں آئے تھے۔ جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ مولانا حسرت موہانی سے گفتگو کے دوران مولانا محمد علی نے قبہ شریف یعنی گنبد خضرا کے بارے میں یہ الفاظ بڑے پر جوش انداز میں کہے تھے۔ "اگر شریعت سے ثابت ہو جائے کہ قبہ بنانا ناجائز ہے تو حضور کے مزار پر سے اس غلاظت کو میں خود اپنے ہاتھوں سے دور کروں گا۔ ظاہر ہے کہ ان الفاظ سے ایک شرعی حکم کی تعمیل پر آمادگی کا اظہار کیا گیا ہے۔ مگر الفاظ کی درشتی صوفیاء کے حلقوں میں بہت زیادہ ناگواری کا سبب بن گئی۔)

دونوں بھائی باہر والے مکان میں ٹھہرے رہے۔ آخر قطب میاں (مولانا عبدالباری کے بھتیجے و داماد اور بعد کو جانشین) و ممتاز میاں صاحب (سلسلۂ قادریہ رزاقیہ

کے ایک پیرزادے) کی سفارش سے اور محمد علی صاحب کے اظہار ندامت پر ڈیڑھ بجے ان کو محل سرا میں اجازت آنے کی مل گئی۔ معلوم ہوا کہ معافی ہو گئی لیکن حالات حاضرہ کے متعلق کچھ نہیں طے ہوا۔ سوا دو بجے علی برادران واپس گئے .... میں و ... و .... و قطب میاں و حسرت موہانی و مشیر حسین صاحب وغیرہ سب (جلسہ گاہ) پہنچ گئے۔ مگر شبنم خانہ کے دروازہ میں اندر سے قفل پڑے ہوئے تھے اور اندر ظفر الملک، محمد علی (لکھنؤ والے) ملک رفیع (بارہ بنکی) عبدالعلی بھیاروی (ضلع بارہ بنکی) عبدالماجد دریابادی، احمد حسین (قدوائی۔ مشہور ٹینس کھلاڑی) تکمیل خاں ملیح آبادی اور دیگران کے ہم خیال قریب تیس چالیس آدمیوں کے موجود تھے۔ کچھ لوگ چھت پر تھے اور چار بوجھ لاٹھیاں اندر کوٹھوں میں رکھے جاتے ہوئے میں نے و .... وغیرہ دیکھا۔ تین بجے جلسہ کا وقت تھا۔ باہر دو ہزار مسلح وغیر مسلح آدمی کھڑے رہے۔ پانچ بجے شام کو علی برادران آئے۔ دروازے کھلے مگر بخوف بدامنی و عدم ضمانت ظفر الملک نے جلسہ ملتوی کر دیا اور خدام الحرمین کی فتح کا اعلان ہماری طرف سے کیا گیا۔ راجہ صاحب سلیم پور (راجہ سید احمد علی علوی) کے یہاں ہوتے ہوئے ساڑھے سات بجے رات کو مکان پہنچے ساڑھے چھ بجے شام کو مسلم لیگ کونسل کا اجلاس ہوا۔ محمد علی صاحب کی تحریک متعلق صدارت و مقام وقت جلسہ غلبہ رائے سے مسترد ہو گئی اور علی گڑھ میں سالانہ جلسہ ہو گا۔ راجہ صاحب محمود آباد (مہاراجہ سر محمد علی محمد خاں آف محمود آباد) (اودھ) کو علی برادران لانا چاہتے تھے۔ یہ دوسری شکست ہوئی۔

۹ر نومبر ـــــــ صبح کو ممتاز میاں صاحب کے یہاں حاضر ہوا ..... مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) و مرزا میاں موہانی تشریف لائے۔ دوران گفتگو میں، میں نے صاف عرض کر دیا کہ مولانا محمد علی کے خلاف یہاں سے سخت پروپیگنڈا کیا جا رہا ہے۔ سیتا پور کے واقعہ کی تصدیق نہیں ہے۔ آپ فوراً باور نہ کر لیا کیجیے۔ مولوی صاحب کو تعجب ہوا۔ آٹھ بجے مکان آیا۔ معلوم ہوا کہ ٹھاکر نواب علی خاں و مولوی عنایت اللہ خیالی گنج (چودھری خلیق الزماں کی قیام گاہ جہاں علی برادران اس واقعہ قیام پذیر

تھے، مولانا محمد علی صاحب کے پاس اپنی طرف سے جلسہ کرکے مدعو کرنے گئے ہیں۔) چنانچہ دس بجے یہ لوگ واپس آئے۔ مولانا محمد علی صاحب نے تقریر کرنا منظور کر لیا ہے مگر ان کی پارٹی والے سخت برہم ہیں۔ چنانچہ یہاں سے باضابطہ دعوت نامہ ان کو بھیجا گیا گو مولانا سلیمان صاحب پھلواروی اور بشیر حسین صاحب مخالف تھے۔ اور وکٹوریہ پارک (چوک) میں اجازت لے کر جلسہ کا انتظام دو بجے کے لیے کیا گیا۔ اور مولانا حسرت موہانی کاکوروی سے (لکھنؤ سے پندرہ کلومیٹر کے واقع قصبہ جہاں ان تاریخوں میں سالانہ عرس ہو رہا تھا جس میں شرکت کے لیے مولانا حسرت موہانی گئے ہوتے تھے۔) بلوایا گیا۔ مگر افسوس ہے ساڑھے بارہ بجے مولانا محمد علی کا جواب آیا کہ خدام الحرمین جلسہ کرے تو میں تقریر کردوں گا۔ یہاں سے مجبوری ظاہر کی گئی۔ چنانچہ تین بجے سہ پہر تک انتظار کرکے ہمارے یہاں جلسہ شروع کیا گیا اور مولوی عنایت اللہ صاحب نے تقریر کی اور فریقین کی خط و کتابت جلسہ کو سنا کر ساڑھے چار بجے ختم کر دیا گیا.... اندازہ ہے کہ خلیق (چودھری خلیق الزماں) ظفر الملک، عارف ہنسوی (اسسٹنٹ ایڈیٹر روزنامہ ہمدرد دہلی) وغیرہ کا اثر مولانا محمد علی پر پڑ گیا... عصر کے بعد سے بارش شروع ہو گئی۔ مولانا شوکت علی کے نام سے چھ بجے شام کو جمعیۃ خلافہ کے جلسۂ عام کا اشتہار شائع ہوا۔ لاٹھی وغیرہ کی مخالفت تھی۔ امین الدولہ پارک کے بجائے محلسرا ممتاز حسین مرحوم میں (ممتاز دارا لینامی سے متصل نجی رہائش گاہ واقع گونگے نواب، امین آباد) بوجہ بارش جلسہ کیا گیا۔ سات بجے بصدارت مولوی ظہور احمد (سابق جنرل سکریٹری، آل انڈیا مسلم لیگ) جلسہ شروع ہوا۔ مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) خود تشریف لے جانے والے تھے مگر.... (نام پڑھا نہیں گیا) صاحب و ممتاز میاں کے اصرار سے نہیں گئے۔ مولانا حسرت موہانی، ممتاز میاں، قطب میاں.... شریک جلسہ ہوئے۔ علی برادران نے تقریر میں کہیں کوئی لفظ خلاف نہیں کہا۔ حسرت موہانی نے تائید کی۔ صرف ابن سعود کے متعلق اختلاف کر دیا۔ دس بجے رات کو سب واپس آئے۔

۱۰ر نومبر... صبح کو ٹھا کر نواب علی خاں صاحب دفتر (خدام الحرمین واقع گلی پارچہ مفصل فرنگی محل میں آئے اور مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) بھی راجہ صاحب (غالباً راجہ صاحب سلیم پور) ومشیر صاحب (مشیر حسین قدوائی) کے یہاں سے ہوکر تشریف لائے، درگزشتہ شب کے جلسۂ خلافت کا حال سنا اور مولانا شوکت علی اور محمد علی کی تقریروں پر اطمینان ظاہر کیا...... مغرب کے بعد سے نو بجے رات تک آج پھر ممتاز دارالینامی والے پارک میں جلسہ ہوا۔ مولانا شوکت علی جو صبح کو کان پور گئے تھے، شام کو واپس آکر جلسہ کے صدر تھے، مولوی عبدالحلیم نائب ناظم جمعیتہ علما اور مولوی حبیب الرحمان لدھیانوی کی تقریریں ہوئیں۔ کوئی دل آزار بات نہیں کہی البتہ شہر خلافت کمیٹی جدید قائم کرنے کی کوشش میں ظفر الملک صاحب نے اچھے الفاظ نہیں استعمال کیے۔ خواجہ کرامت علی (اودھ خلافت کمیٹی قدیم کے ایک عہدیدار اور مولانا عبدالباری کے مرید) نے ٹوکا۔ مولانا شوکت علی صدر نے اس جھگڑے کو مرکزی خلافت کمیٹی میں طے کرنے کو کہا..... نو بجے رات کو منشی محمود علی (لکھنؤ کے مشہور ہڈی والے) کے یہاں شوکت صاحب کی دعوت تھی۔ مولوی صاحب (مولانا عبدالباری) بھی شریک ہوئے۔ کوئی خلاف بات نہیں پیش آئی.... مولانا محمد علی صاحب سہ پہر کو دہلی روانہ ہوگئے۔

۲۱ر نومبر ــــــ مغرب کے وقت مولوی عبدالماجد دریا بادی اور ظفر الملک میرے یہاں بغرض ملاقات مولوی صبغت اللہ سلمہٗ (ڈائری نویس کے حقیقی بھتیجے) آئے آٹھ بجے رات تک متفرق گفتگو آپس میں رہی۔ میں نے غلط فہمیوں کے رفع کرنے کی کوشش اور مسلمانوں کو فتنہ سے محفوظ رکھنے کے متعلق عرض کیا مگر بحث ومباحثہ سے بہ ظاہر ہوا بلکہ صاف طور سے دونوں نے کہہ دیا کہ ہم مولوی اور پیرزادوں کے اقتدار کو توڑنا چاہتے ہیں۔ اصولی اختلاف واقع ہوگیا ہے۔ کوئی مفاہمت نہیں ہوسکتی.... اخبار ہمدرد دہلی مولوی صبغت اللہ کے نام جاری تھا۔ اس کو آج سے مولانا محمد علی صاحب نے بند کر دیا۔

۲۴ر نومبر ــــــ گیارہ بجے دن کو ڈاکٹر کچلو صاحب وکنور عبدالوہاب صاحب منشی

احترام علی کاکوروی کے ہمراہ فرنگی محل تشریف لائے .... موجودہ آپس کے نفاق پر گفتگو کی تجویز ہوا کہ حکیم اجمل خاں صاحب مسلم لیڈران کی گول میز کانفرنس جلد از جلد لکھنؤ یا دہلی میں طلب فرمادیں اور آپس میں مفاہمت کرادیویں۔ ساڑھے بارہ بجے ڈاکٹر صاحب وغیرہ واپس گئے .....

یہ اس نجی ڈائری کے اقتباسات ہیں جو مشتہر کرنے کے خیال سے قطعی نہیں لکھی گئی تھی۔ اس لیے ان میں اپنی طرف کی غلط روی پر بھی نکتہ چینی ہے اور مولانا محمد علی کے متعلق پھیلائی گئی غلط فہمیوں کی تردید بھی ہے اور مرشد مولانا عبدالباری سے استدعا بھی کہ ہر ایک شخص کی بات کو فوراً باور نہ کر لیا کریں وغیرہ وغیرہ۔ ۱۹۲۵ء کی ڈائری ختم۔ ۱۹۲۶ء کی مفقود۔ اسی سال کے پہلے مہینے کی ۱۹ر تاریخ مولانا عبدالباری تین دن کی سخت علالت اور برابر غشی و بیہوشی میں رہنے کے بعد سوا گیارہ بجے رات کو وفات پا گئے۔ مولانا محمد علی کو دوسرے دن ۲۰ر جنوری کو سنگین علالت کی اطلاع لکھنؤ کے اخبارات سے ہوئی۔ دہلی سے فون کر کے مرشد کی خیریت پوچھی۔ سانحۂ ارتحال کی اطلاع دی گئی۔ اس وقت دہلی سے روانہ ہو کر دوسرے دن صبح یعنی ۲۱ر جنوری کو لکھنؤ پہنچے۔ مرشد کے مزار پر حاضر ہو کر فرنگی محل آئے۔ فرنگی محل کے پھاٹک پر میں نے ان کو اس طرح داخل ہوتے دیکھا کہ سفید رومال سے آنسو پونچھتے تھے اور ساتھیوں میں سے کسی سے ہم کلام نہ تھے۔ اس مکان میں جہاں مرشد کا سجادہ ہے اس طرح آئے کہ ڈیوڑھی میں رک کر آنسو پونچھے، عینک صاف کی۔ کوئی نو بجے صبح کا وقت ہو گا۔ اسی وقت مولانا عبدالباری کے وصیت نامے کی وہ دفعہ پڑھی گئی جس میں مخلصین سے خصوصاً عامہ مسلمین سے عموماً اپنی غلطیوں کی معافی چاہی گئی تھی۔ اور وہ دفعہ پڑھی گئی جس میں اپنے خفیف بھتیجے اور داماد قطب میاں کو اپنا جانشین نامزد کیا تھا۔ یہ دفعات مولانا سلامت اللہ نے بلند گلوگیر آواز سے سنائیں۔ مولانا محمد علی سجادہ کے بالکل مقابل نڈھال بیٹھے تھے۔ میں اپنے ہم کے ساتھ مجمع کی یورش سے بچا کر سجادے کے بائیں طرف بٹھا دیا گیا تھا۔ اس لیے کہ مرشد کے ان کی گدی پر بٹھائے جانے والے تھے اور مریدین کو نذریں پیش کر کے اپنی ارادت کا اظہار کرنا تھا۔ ہمیں بتا دیا گیا تھا کہ قطب میاں کو گدی پر بٹھا کر سب سے پہلے مولانا سلامت اللہ ... سب سے ... پیش کریں گے۔

سلامت اللہ نے نذر پیش کی۔ اس کے بعد مرید مولانا محمد علی نے اپنی طرف سے ایک اور دوسری نذر اپنے بھائی مولانا شوکت علی کی طرف سے۔ سب لوگوں نے کھڑے ہوئے جھک کر نذر دی۔ مولانا محمد علی سجادے سے قریب بھی تھے اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ کھڑے نہیں ہو پائیں گے۔ انھوں نے بیٹھے بیٹھے نیم دراز ہو کر نذر پیش کی۔ اس کے بعد ان کے دوسرے پیر بھائیوں نے اور ان ہی میں اس کمسن پیر بھائی نے بھی نذر پیش کی۔

حواشی

۱؎ کاغذات مولانا عبدالباری فرنگی محلی

۲؎ محمد علی۔ ذاتی ڈائری از مولانا عبدالماجد دریا بادی، مطبوعہ

۳؎ موتی لال نہرو کا اردو خط بنام مولانا عبدالباری (کاغذات مولانا عبدالباری)

۴؎ حسرۃ الآفاق بوفاۃ مجمع الاخلاق اردو مطبوعہ

۵؎ مولانا شوکت علی: مطبوعہ تقریر

۶؎ کاغذات مولانا عبدالباری

۷؎ حسرۃ الآفاق بوفاۃ مجمع الاخلاق۔ اردو مطبوعہ

۸؎ برید فرنگ" لندن سے علامہ سید سلیمان ندوی کے خطوط کا مطبوعہ مجموعہ

۹؎ روئیداد مقدمہ کراچی

۱۰؎ محمد علی کی نامکمل انگریزی تصنیف

۱۱؎ مکتوب مولانا محمد علی بنام مولانا عبدالباری، مورخہ ۲۵ مئی ۱۹۲۵ء

۱۲؎ ایضاً

احترام علی کاکوروی کے ہمراہ فرنگی محل تشریف لائے۔۔۔۔ موجودہ آپس کے نفاق پر گفتگو
کی تجویز ہوا کہ حکیم اجمل خاں صاحب مسلم لیڈران کی گول میز کانفرنس جلد از جلد لکھنؤ یا دہلی میں
طلب فرمادیں اور آپس میں مفاہمت کرادیویں۔ ساڑھے بارہ بجے ڈاکٹر صاحب وغیرہ واپس
گئے ۔۔۔۔۔

یہ اس نجی ڈائری کے اقتباسات ہیں جو مشتہر کرنے کے خیال سے قطعی نہیں لکھی گئی تھی۔ اس لیے ان میں اپنی طرف کی غلط روی پر بھی نکتہ چینی ہے اور مولانا محمد علی کے متعلق پھیلائی گئی غلط فہمیوں کی تردید بھی ہے اور مرشد مولانا عبدالباری سے استدعا بھی کہ ہر ایک شخص کی بات کو فوراً باور نہ کر لیا کریں وغیرہ وغیرہ۔

۱۹۲۵ء کی ڈائری ختم۔ ۱۹۲۶ء کی مفقود۔ اسی سال کے پہلے مہینے کی ۱۹ر تاریخ مولانا عبدالباری تین دن کی سخت علالت اور برابر غشی وبیہوشی میں رہنے کے بعد سوا گیارہ بجے رات کو وفات پا گئے۔ مولانا محمد علی کو دوسرے دن ۲۰ر جنوری کو سنگین علالت کی اطلاع لکھنؤ کے اخبارات سے ہوئی۔ دہلی سے فون کر کے مرشد کی خیریت پوچھی۔ سانحۂ ارتحال کی اطلاع دی گئی۔ اس وقت دہلی سے روانہ ہو کر دوسرے دن صبح یعنی ۲۱ر جنوری کو لکھنؤ پہنچے۔ مرشد کے مزار پر حاضر ہو کر فرنگی محل آئے فرنگی محل کے پھاٹک پر میں نے ان کو اس طرح داخل ہوتے دیکھا کہ سفید رومال سے آنسو پونچھتے تھے اور ساتھیوں میں سے کسی سے ہم کلام نہ تھے۔ اس مکان میں جہاں مرشد کا سجادہ ہے اس طرح آئے کہ ڈیوڑھی میں رک کر آنسو پونچھے، عینک صاف کی۔ کوئی نو بجے صبح کا وقت ہوگا۔

اسی وقت مولانا عبدالباری کے وصیت نامے کی وہ دفعہ پڑھی گئی جس میں مخلصین سے خصوصاً اور عام مسلمین سے عموماً اپنی غلطیوں کی معافی چاہی گئی تھی۔ اور وہ دفعہ پڑھی گئی جس میں اپنے حقیقی بھتیجے اور داماد قطب میاں کو اپنا جانشین نامزد کیا تھا۔ یہ دفعات مولانا سلامت اللہ نے بلند مگر گرہ گیر آواز سے سنائیں۔ مولانا محمد علی سجادہ کے بالکل مقابل نڈھال بیٹھے تھے۔ میں اپنے ہم سنوں کے ساتھ بھیڑ کی یورش سے بچا کر سجادے کے بائیں طرف بٹھا دیا گیا تھا۔ اس لیے کہ مرشد کے جانشین ہی کی گدی پر بٹھائے جانے والے تھے اور مریدین کو نذریں پیش کر کے اپنی ارادت کا اظہار کرنا تھا۔ یہی طے پایا تھا کہ قطب میاں کو گدی پر بٹھا کر سب سے پہلے مولانا سلامت اللہ نذر پیش کریں گے۔ سب سے پہلے مولانا [illegible] ہم نذر پیش کریں گے۔ [illegible]

سلامت اللہ نے نذر پیش کی۔ اس کے بعد مرید مولانا محمد علی نے اپنی طرف سے ایک اور دوسری نذر اپنے بھائی مولانا شوکت علی کی طرف سے۔ سب لوگوں نے کھڑے ہوتے جھک کر نذر دی۔ مولانا محمد علی سجادے سے قریب بھی تھے اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ کھڑے نہیں ہو پائیں گے۔ انھوں نے بیٹھے بیٹھے نیم دراز ہو کر نذر پیش کی۔ اس کے بعد ان کے دوسرے پیر بھائیوں نے اور ان ہی میں اس کمسن پیر بھائی نے بھی نذر پیش کی۔

حواشی

۱ کاغذات مولانا عبدالباری فرنگی محلی

۲ محمد علی۔ ذاتی ڈائری از مولانا عبدالماجد دریا بادی، مطبوعہ

۳ موتی لال نہرو کا اردو خط بنام مولانا عبدالباری (کاغذات مولانا عبدالباری)

۴ حسرۃ الآفاق بوفاۃ مجمع الاخلاق اردو مطبوعہ

۵ مولانا شوکت علی: مطبوعہ تقریر

۶ کاغذات مولانا عبدالباری

۷ حسرۃ الآفاق بوفاۃ مجمع الاخلاق۔ اردو مطبوعہ

۸ "برید فرنگ" لندن سے علامہ سید سلیمان ندوی کے خطوط کا مطبوعہ مجموعہ

۹ روئیداد مقدمہ کراچی

۱۰ محمد علی کی نامکمل انگریزی تصنیف

۱۱ مکتوب مولانا محمد علی بنام مولانا عبدالباری، مورخہ ۲۵ مئی ۱۹۲۵ء

۱۲ ایضاً

محمد اسحاق

مولانا ابوالکلام آزاد

واردات قلبی کے چند نقوش

انسان کی کیفیت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی اس میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ کیفیت کی اس تبدیلی کو ہر انسان اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق محسوس بھی کرتا ہے۔ اس کی طبیعت میں قدرت نے بے شمار اوصاف ودیعت کر رکھے ہیں۔ خوشی، غم اور غصے میں ان کی شدت کے مطابق اس پر ایک خاص قسم کی کیفیت طاری ہوتی ہے، اور یہ کیفیت اس کے اعمال و حرکات پر غیر معمولی اثر ڈالتی ہے۔ شاعروں پر کسی وقت ایک خاص کیفیت طاری ہوتی ہے جس کے نتیجہ میں ان کی زبان سے قابل قدر شاہکار پھوٹتے ہیں اور یہ خاص کیفیت دوسرے وقت معدوم ہوتی ہے۔ ادیبوں پر جب یہ کیفیت طاری ہوتی ہے تو ان کے قلم کا تموج ادب کے موتی بکھیرتا ہے۔ خطیبوں کی یہ کیفیت سامعین کو مسحور کر لیتی ہے۔ ادب کے ہر میدان میں اس کیفیت — واردات قلبی کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے۔ ایک عام آدمی پر یہ کیفیت اسی طرح طاری ہوتی ہے جس طرح کسی خاص آدمی پر۔ لیکن عام آدمی کی اس کیفیت کا اندازہ بآسانی اس کی تحریر، تقریر یا گفتگو سے کیا جا سکتا ہے لیکن خاص افراد کا معاملہ ذرا برعکس ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ عام آدمی کی کیفیت کا اندازہ بہت مشکل ہوتا ہے لیکن خواص بہت آسانی سے پہچان میں آ جاتے ہیں۔

جناب محمد اسحاق، لیکچرر، شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵۔

معمولی حالات میں، جب کہ زندگی کا سفر نہایت سکون کے ساتھ ہو رہا ہو، انسان عام طور پر کسی ہیجانی کیفیت سے دوچار نہیں ہوتا، خیالات میں تلاطم نہیں پیدا ہوتا، اس کے اوپر کوئی غیر معمولی اضطراری کیفیت طاری نہیں ہوتی لیکن جہاں حالات میں تبدیلی آئی معاملہ کچھ سے کچھ ہو جاتا ہے طبیعت شدت احساس کے بوجھ سے ایک "چیزے دگر" ہو جاتی ہے اور پھر کیا، غالب کے لفظوں میں

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں

مولانا آزاد چونکہ غیر معمولی طور پر ذہین اور حساس تھے، واردات قلبی کے یہ خاص لمحات ان کی زندگی میں بھی یقیناً بے شمار رہے۔ ان کی تحریروں کا جب ہم گہرائی سے مطالعہ کرتے ہیں تو ان پر گزری ہوئی مختلف کیفیات اور ان کی خاص شدت الفاظ سے آراستہ ہو کر ہمارے سامنے آتی ہے۔ خیالات کی انجمن آرائی میں احساس کی اسی شدت کا بڑا دخل ہوتا ہے۔ مولانا آزاد کی زندگی ابتلاء اور آزمائش کی عادی ہو چکی تھی۔ ان کے خرمن پر بار ہا بجلی گر چکی تھی۔ ان کا معاملہ تو یہ تھا کہ "سیاسی و ملکی صف آرائیوں کے ہنگامے تھے یا نظر بندی کی سختیاں اور قید خانے کی کوٹھریاں تھیں۔ تاہم دماغ اپنے کاموں میں مشغول اور فکر اپنی کاوشوں میں سرگرم تھا۔" ۱۹۱۶ء سے ۱۹۲۱ء کی درمیانی مدت ان کی زندگی میں اس لحاظ سے نہایت اہم تھی کہ انھوں نے اس مدت میں البلاغ اور دار الارشاد کی مصروفیت کے ساتھ مختلف موضوعات پر بے شمار ایسے فکری اور تحقیقی سرمایے ترتیب دیے جو ان کے "دماغ کا حاصل اور زندگی کا سرمایہ تھا۔" لیکن کلکتہ اور رانچی میں پانچ بار ان کے مکان کی تلاشی لی گئی جس میں ان کے یہ سارے کاغذات، یادداشتیں اور متفرق مسوّدات ضائع ہو گئے۔ "ان مسوّدات میں حسب ذیل کتابیں ایک حد تک مرتب تھیں: تاریخ معتزلہ، سیرت شاہ ولی اللہؒ، دیوان غالب اردو پر تبصرہ، خصائص مسلم، امثال القرآن، شرف جہاں قزوینی پر تبصرہ، مقدمۂ تفسیر کے ناتمام اجزاء، ترجمان القرآن کا مسودہ سورۂ ہود تک، تفسیر البیان سورۂ نساء کے ابتدائی حصہ تک، مضامین اور یادداشتوں کا ذخیرہ ان کے علاوہ ہے۔ قیام رانچی کے ابتدائی زمانے میں دو رسالے نئے لکھنا شروع کیے تھے اور ایک وحدت قوانین کائنات پر دوسرا قانون انتخاب طبیعی اور معنویت کائنات پر ان کے اوراق بھی اسی ذخیرہ میں شامل ہو گئے۔"

مولانا آزاد کی "خرمن سازیوں اور سرمایہ اندوزیوں" کی یہ حکایت اتنی دردناک ہے کہ اس کا

صحیح ادراک اور احساس ہر ایک کے بس میں نہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ جن پر یہ حادثہ گزرا، جن کی فکر ومحنت سے علمی سرمایہ ترتیب پایا اور جن کی نظروں نے اپنے اس عزیز ترین قیمتی سرمایہ کو برباد ہوتے دیکھا ان پر کیا کچھ کیفیت طاری نہ ہوئی ہوگی۔ کیا عجب تھا کہ وہ اپنی اس بربادی اور تباہی کے غم اور ماتم میں مصروف ہو جاتے لیکن یہ ان کی اپنی انفرادیت تھی کہ انھوں نے اپنی اس "دو حکایت برق وخرمن" کا ذکر کچھ اس انداز سے کیا کہ جیسے بڑھ کر ایک طرف اس بربادی اور تباہی کا علم ہوتا ہے جس کی تلافی خود مولانا کے بس میں نہ تھی۔ دوسری طرف اس خاص کیفیت سے واردات قلبی کا پتہ چلتا ہے جو ان پر طاری تھی۔ بظاہر جس پر اس قسم کا ظلم ڈھایا گیا ہو، اس کے فکری سرمایہ کو برباد کر کے اسے اذیت دی گئی ہو، اس پر مایوسی چھا جانا ایک فطری امر ہے لیکن کیا مولانا آزاد پر کبھی مایوسی طاری ہوئی۔ انھیں خود اعتراف تھا کہ میری زندگی "نصف افسانۂ امید اور نصف ماتم یاس" سے مرکب ہے اور یہ چیز قدرتی بھی تھی اسی لیے انھوں نے مایوسی کے خلاف اپنا قلم جب بھی اٹھایا تو جو کچھ بھی لکھا وہ بس ان کے دل کی آواز تھی۔ ان کے دل کی یہ آواز ان کے لفظوں میں ملاحظہ ہو۔ اقتباس طویل ہو گیا ہے کیونکہ ان ہی کے لفظوں میں 'درد دل سنانے میں طول واختصار سے بیگانہ ہو جانا پڑتا ہے':

"مایوسی سے بڑھ کر کوئی شے انسانیت کے لیے قاتل و مہلک نہیں اور دنیا کی تمام کامرانیاں صرف امید کے قیام پر موقوف ہیں۔ یہ امید ہی ہے جس نے زمینوں پر قبضہ کیا ہے، پہاڑوں کے اندر سے راستہ پیدا کیا ہے، سمندر کی قہاری کو مغلوب کیا ہے اور جب چاہا ہے اس میں اپنی سواری کے مرکب چلائے ہیں اور جب چاہا ہے اس کے کناروں کو میلوں اور فرسخوں تک خشک کر دیا ہے۔ پھر امید ہی ہے جس نے مردہ قلوب کو زندہ کیا ہے۔ بستر مرگ سے بیماروں کو اٹھایا ہے۔ ڈوبتوں کو کناروں تک پہنچایا ہے، بچوں کو جوانوں کی تیزی سے دوڑایا ہے اور بوڑھوں کو جوانوں سے زیادہ قوی اور طاقتور بنا دیا ہے۔

"جب قوتیں جواب دے دیتی ہیں، جب کہ زمانہ منہ پھیر لیتا ہے، جب کہ زمین کے گوشہ سے صدائے ہمت نہیں آتی اور جب کہ تمام اعضائے عمل جواب دے دیتے ہیں تو امید کا ہی فرشتہ ہوتا ہے، جو مسکراتا ہوا آتا ہے۔ اپنے پروں کو کھولتا ہے اور اس کے سایے میں لے کر قوت

وطاقت، ہمت و مستعدی، چستی و چالاکی کی ایک روح تازہ دلوں میں پیدا کر دیتا ہے!

"دنیا میں کامیابی، اعمال کا نتیجہ ہے اور اعمال کے لیے پہلی چیز امید ہے۔ جب تک انسان کے اندر امید قائم ہے، مصیبتوں اور ہلاکتوں کے اگر عفریت بھی سامنے آکھڑے ہوں، تو کبھی اس کو شکست نہیں دے سکتے۔

"اگر خون اور اس کا دوران انسان کی جسمانی حیات کے لیے ضروری ہے تو یقین کیجیے کہ اخلاقی و ادبی حیات کے لیے امید اس کے اندر بمنزلہ روح کے ہے، جب تک اس کا دوران دل سے اٹھ کر یا باصطلاح حال دماغ سے نکل کر جسم کے تمام گوشوں میں حرارت عمل پیدا کر رہا ہے۔ اس کی قوت عمل زندہ، اس کے اعضائے کار متحرک اور پائے مستعدی سرگرم تگاپو ہیں، لیکن جہاں یہ روح حیات دل سے نکلی، پھر جسم انسانی کے لیے قبر کے سوا کہیں ٹھکانا نہیں۔

"ایک شخص جب مایوس ہو گیا، جب اس نے یقین کر لیا کہ اب اس کے لیے دنیا میں کچھ نہیں، جب اس نے فیصلہ کر لیا کہ اب خدا اسے کچھ نہ دے گا، تو ظاہر ہے کہ اس کا دماغ کیوں سوچے؟ دل میں امنگ کیوں پیدا ہو؟ ہاتھ کیوں ہلے؟ اور پاؤں بڑھنے کے لیے کیوں متحرک ہوں؟

"قوموں کی زندگی کی ایک بہت بڑی علامت یہ ہے کہ ان کا دل امید کا دائمی آشیانہ ہوتا ہے، اور خواہ ناکامی و مصائب کا کتنا ہی ہجوم ہو مگر امید کا طائر مقدس ان کے دل کے گوشے سے نہیں اڑتا۔ وہ دنیا کو ایک کارگاہ عمل سمجھتے ہیں، اور امید کہتی ہے کہ یہاں جو کچھ ہے صرف تمہارے ہی لیے ہے۔ اگر آج تم اس پر قابض نہیں ہو تو غم نہیں، کیونکہ عمل و جہد کے بعد کل کو وہ تمہارے ہی لیے ہونے والی ہے۔"

قید خانے کی تاریک کوٹھریوں میں اگر تنہائی بھی میسر ہو تو غیب سے مضامین کا حصول ہونے لگتا ہے:

در قفس پر اندھیرے کی مہر لگتی ہے
تو فیضؔ دل میں ستارے اترنے لگتے ہیں

مولانا آزاد کی قید و بند کی زندگی اگرچہ تنہا نہ تھی۔ قلعۂ احمد نگر میں بھی ان کے ساتھ گیارہ افراد تھے لیکن ان کو بچپن سے سحر خیزی کی ایسی عادت تھی کہ ان کا معمول تھا کہ جب دنیا

سوتی تھی تو وہ بیدار ہو کر اپنی خلوت کی انجمن سجاتے تھے۔ یہی ان کی اصلی پونجی تھی اور اسی کی لذت سے ان کو راحت ملتی تھی۔ اسی لیے انھوں نے غبار خاطر میں متعدد موضوعات پر ایسی ایسی باتیں لکھی ہیں جو صرف صبح کے جانفزا وقت میں چینی چائے کے پیہم فنجانوں کے ساتھ اور قید خانے کی کوٹھریوں کے اندر ہی ممکن تھا۔ قید خانے کی اپنی زندگی کا جہاں وہ ذکر کرتے ہیں وہ اس انداز سے کرتے ہیں جس سے ان کی وہاں کی زندگی کی نقش آرائی کے ساتھ زندگی کے دوسرے اہم حقائق سے بھی پردہ اٹھتا ہے:

"قید خانے کی چار دیواری کے اندر بھی سورج ہر روز چمکتا ہے اور چاندنی راتوں نے کبھی قیدی اور غیر قیدی میں امتیاز نہیں کیا... جس قید خانے میں صبح ہر روز مسکراتی ہو، جہاں شام ہر روز پردۂ شب میں چھپ جاتی ہو جس کی راتیں کبھی ستاروں کی قندیلوں سے جگمگانے لگتی ہوں کبھی چاندنی کی حسن افروزیوں سے جہاں تاب رہتی ہوں، جہاں دوپہر ہر روز چمکے، شفق ہر روز نکھرے، پرند ہر صبح و شام چہکیں، اسے قید ہونے پر بھی عیش و مسرت کے سامانوں سے خالی کیوں سمجھ لیا جائے؟ یہاں سروسامانِ کار کی تو اتنی فراوانی ہوئی کہ کسی گوشے میں بھی گم نہیں ہو سکتا مصیبت ساری یہ ہے خود ہمارا دل و دماغ ہی گم ہو جاتا ہے۔ ہم اپنے سے باہر ساری چیزیں ڈھونڈتے رہیں گے مگر اپنے کھوئے ہوئے دل کو کبھی نہیں ڈھونڈیں گے۔ حالانکہ اگر اسے ڈھونڈ نکالیں تو عیش و مسرت کا سارا سامان اسی کوٹھری کے اندر سمٹا ہوا مل جائے:

بغیر دل ہمہ نقش و نگار بے معنی است
ہمیں ورق کہ سیہ گشت، مدعا ایں جاست

"ایوان و محل نہ ہوں تو کسی درخت کے سایے میں کام لے لیں، دیبا و مخمل کا فرش نہ ملے تو سبزۂ خودرو کے فرش پر جا بیٹھیں، اگر برقی روشنی کی کنول میسّر نہیں ہیں تو آسمان کی قندیلوں کو کون بجھا سکتا ہے؟ اگر دنیا کی ساری مصنوعی خوش نمائیاں اوجھل ہو گئی ہیں تو ہو جائیں، صبح اب بھی ہر روز مسکرائے گی، چاندنی اب بھی ہمیشہ جلوہ فروشیاں کرے گی، لیکن اگر دل زندہ پہلو میں نہ رہے، تو خدارا بتلائیے کہ اس کا بدل کہاں ڈھونڈیں؟ اس کی خالی جگہ بھرنے کے لیے کس چولھے کے انگارے کام دیں گے؟"

مجھے یہ ڈر ہے دلِ زندہ تو نہ مر جائے   کہ زندگانی عبارت ہے تیرے جینے سے

قید کے باہر کی زندگی ہو یا قید کے اندر کی اقدارِ عالیہ کی اہمیت ہر جگہ باقی رہتی ہے۔ ممکن ہے قید کے اندر اقدار کی اہمیت زیادہ محسوس ہو، قلعۂ احمد نگر کی فصیلوں کے اندر مولانا آزاد کی توجہ دل پر زیادہ مرکوز نظر آتی ہے۔ وہ دل کی دنیا کی سدرۃ المنتہیٰ کو اچھی طرح محسوس کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر وہ درست ہے تو پھر پوری کائنات درست، اگر اس میں کسی قسم کا خلل ہے تو یہ ممکن نہیں کہ کسی اور چیز کی اصلاح سے اس کمی کی تلافی ہو سکے۔ حدیث شریف میں ہے:

جسم میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے۔ اگر وہ درست ہے تو پورا جسم درست۔ اگر وہ گڑبڑ ہے تو پھر پورا جسم گڑبڑ ہے۔ جان لو وہ گوشت کا ٹکڑا دل ہے۔

علامہ اقبال نے بھی اس پر یوں زور دیا ہے کہ

دلِ مردہ دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ   کہ یہی ہے اُمتوں کے مرضِ کہن کا چارہ

دل کا حال یہ ہے کہ اس کے الگ الگ معیار ہیں۔ لوگوں کے دل مختلف چیزوں سے مطمئن ہوتے ہیں۔ کچھ لوگ اپنے دل کو ہر حال میں مطمئن رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مولانا آزاد کا حال بھی کچھ ایسا تھا کہ وہ تلخیوں میں بھی خوشگواریوں کی لذت تلاش کر لیتے تھے اور کانٹوں کے درمیان بھی اپنا دامن پھولوں سے بھر لیتے تھے۔ "رواقیت" کا اندازِ نظر اختیار کر کے حالات کی سختی میں بھی وہ خوش رہتے تھے۔ ان کی اس زندگی کی صحیح تعبیر ان کے اپنے مکتوبات سے بڑھ کر اور کس سے ہو سکتی ہے اور وہ بھی جو قلعۂ احمد نگر کے احاطہ میں سخت پہروں کے درمیان لکھے گئے ہوں۔ مولانا آزاد صبر و شکر کے عادی ہو چکے تھے۔ ان پر حالات کی ناگواریاں آتی رہیں کہ انھوں نے مسکرا کر ان کا استقبال کرنا سیکھ لیا۔ ان کی طبیعت کا سانچہ "ہر وقت خوش رہو اور ہر ناگوار حالت کو خوشگوار بناؤ" کے مطابق ڈھل گیا۔ ان کے زندگی کرنے کے اس ڈھنگ میں کچھ چینی حکماء کے بنائے اصولِ زندگی کی جھلک نظر آتی ہے۔ کیونکہ چینیوں نے زندہ رہنے کا بھید اس اصول میں پا لیا تھا کہ آدمی کو ہر حالت میں خوش رہنا چاہیے۔

دگمبر سوادیا

انشائیہ

دلچسپ ملاقات

اس دن یوں ہی پانچویں منزل پر نیوز روم سے لگے ہوئے اپنے کمرے میں بیٹھا ہوا عرب ساگر کے سینے پر مچلتی ہوئی لہروں کے ساتھ شام کے سورج کی آنکھ مچولی دیکھ رہا تھا۔ دور سمندر کنارے ایرانڈیا کی سربفلک عمارت یوں لگ رہی تھی جیسے زمین نے آسمان چھونے کے لیے ایک ہاتھ اٹھا رکھا ہو۔ پرندوں کے چہچہے ڈھلتی ہوئی شام کی ہلکی ہلکی سرگوشیوں میں ڈوب چکے تھے۔ دفاتر انسانوں کو اسی تیزی سے اُگل رہے تھے جس تیزی سے صبح نے انھیں نگلا تھا۔ تیز تیز قدم بڑھاتے ہوئے لوگ چرچ گیٹ اسٹیشن کی طرف رواں دواں تھے۔ تیز لوکل پکڑنے کی دھن میں فٹ پاتھ کے بجائے بھری پڑی سڑکوں پر تقریباً بھاگتے ہوئے یہ لوگ جلدی گھر پہنچنا چاہتے تھے تاکہ ٹی۔ وی پر اپنی پسند کا سیریل دیکھ سکیں۔ میں نے اپنے شام کے بلیٹن کے لیے خبر نامہ ترتیب دے لیا تھا۔ ٹیلی پرنٹر مشینیں بھی دن بھر کی سمع خراشی کے بعد کل کی ایک اور مصروف صبح کے انتظار میں خاموش تھیں۔

اچانک ہوا کا ایک ہلکا سا جھونکا میرے کمرے کی کھڑکیوں پر لگے پردوں کو گدگدا گیا۔ میرے کیبن کا دروازہ ہلکا سا کھلا۔ ایک قدآور بارعب شخص سفید بُراق کپڑوں میں ملبوس، شیروانی کے دوسرے بٹن میں حمیری (بالکل سرخ گلاب) لگائے ہوئے داخل ہوا۔ میں نے بے یقینی کے انداز میں اپنی آنکھیں ملیں۔

شری دگمبر سوادیا، آکاشوانی، بمبئی

"ارے پنڈت جی آپ؟"

بڑی مشکل سے یہ جملہ ادا کر پایا۔

"نمستے"، نو وارد نے، جو یقیناً ہمارے محبوب رہنما پنڈت نہرو ہی تھے۔ ہاتھ جوڑ کر اپنی مخصوص میٹھی آواز میں مجھ پر عنایت کی بارش کی۔ میں نے ان سے بیٹھنے کی درخواست کی۔ وہ میری طرف غور سے دیکھے جا رہے تھے۔

"آپ کو مجھے یہاں پاکر کچھ عجیب سا تو نہیں لگا؟" وہ بولے۔

"یہ آپ کیا فرما رہے ہیں، آپ کا تشریف لانا تو میری خوش نصیبی ہے۔" میں نے بڑے ادب، بڑی عقیدت سے کہا۔ "پنڈت جی، مجھے یہ دیکھ کر بڑی خوشی ہو رہی ہے کہ آپ اب بھی گلاب کو اپنے سینے سے لگائے ہوئے ہیں۔ کیا یہ باہر سے منگوایا ہے؟" ڈرتے ڈرتے میں نے کہا۔

"باہر سے کیوں؟ کیا ہندوستانیوں کو اب گلاب بھی باہر سے منگوانا پڑے گا؟ ہمارے باغیچے میں ڈھیروں گلاب ہیں۔" پنڈت جی مسکرا کر بولے۔

"معافی چاہتا ہوں پنڈت جی، پر میں نے اس لیے کہا کہ آپ کے چاہنے والے آج ہر چیز غیر ملکی ہی پسند کرتے ہیں۔"

"خیر چھوڑے اس بات کو، مسٹر سوادیا، یہ بتائیے کہ آج کل میرے وطن میں سب ٹھیک ٹھاک تو ہے نا؟"

"سب ٹھیک ٹھاک ہے پنڈت جی، آپ کا وطن صحیح راستے پر جا رہا ہے۔" میں نے جواب دیا۔

"خدا کا شکر ہے۔" پنڈت جی نے اطمینان کا سانس لیا۔

"جی ہاں، لاکھ لاکھ شکر ہے کہ ہماری جمہوریت آج بھی زندہ ہے۔ ہم اکیسویں صدی کے دہانے پر کھڑے ہیں۔ آٹھواں پنج سالہ منصوبہ میدان عمل میں آنے کو تیار ہے۔ اچھی برسات ہونے سے زرعی پیداوار بھی بھرپور ہوتی ہے اور صنعتی میدان میں...."

"پیارے دوست، میں آپ کی زبان سے سرکاری ترجمان یا کسی وزیر منصوبہ بندی

کی تقریر سننے نہیں آیا ہوں۔ میرا مطلب تھا ہندوستان کی مجموعی صورت حال کیسی ہے؟"

"پنڈت جی، کیا آپ کو ہمارے یہاں کے اخبارات برابر مل رہے ہیں۔" میں نے ایک دوسرا ہی سوال پوچھ لیا۔

"خدا کا شکر ہے کہ نہیں مل رہے۔ نہ ہی میں عوامی رابطے کے ذرائع مثلاً ٹیلی ویژن، ریڈیو، اور فلموں میں سر کھپاتا ہوں۔"

"تو پھر آپ خود کو حالات حاضرہ سے باخبر کس طرح رکھتے ہیں؟" پنڈت جی مسکرا کر بولے:

"ہمارا اطلاعات و نشریات کا نظام بہت ہی اعلیٰ قسم کا ہے۔ مختلف ملکوں کے لیے مختلف شعبے بنے ہوئے ہیں جو مختلف بٹنوں کے ذریعہ ہماری رہائش گاہ سے جڑے ہوئے ہیں بس بٹن دبایا اور دنیا کے کسی بھی خطے کے حالات معلوم کر لیے۔ ہماری نشر گاہ کا کنٹرول روم دنیا کے ہر ملک کی سیاسی، سماجی، مذہبی اور ثقافتی خبروں کا بالکل درست ریکارڈ رکھتا ہے۔"

"بہت خوب،" میرے لہجے میں حیرت بھی تھی۔ "تو پنڈت جی آپ ۲۰ نکات سے بھی واقف ہوں گے؟" پھر بھی میں نے پوچھ لیا۔

"وہ کیا چیز ہے؟" پنڈت جی تعجب میں پڑ گئے۔

"تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ابھی یہ اطلاع آپ کی نشر گاہ تک نہیں پہنچی ہے۔ ویسے بھی میرے یہاں کچھ لوگوں کا مطالبہ ہے کہ بھارت کی آبادی چونکہ اسّی کروڑ ہے اس لیے کم سے کم اسّی کروڑ نکاتی پروگرام بنائے جانے چاہئیں۔ کچھ لیڈروں کا کہنا ہے کہ ایک ایک شہری کے لیے ۲۰،۲۰ نکاتی پروگرام ہونا چاہیے۔"

پنڈت جی بڑے گمبھیر لہجے میں بولے: "ہمارے زمانے میں ترقی کے لیے ریاضی کے یہ فارمولے نہیں اپنائے جاتے تھے۔ ہم نے تو اپنے ہم وطنوں کی فلاح و بہبود کے لیے ایک سہ نکاتی پروگرام بنا رکھا تھا: امن، ترقی اور خوشحالی۔"

میں نے یہ محسوس کیا کہ پنڈت جی کا چہرہ تمتما گیا ہے۔ اس لیے موضوع بدلنے کی غرض سے میں نے کہا: "ہمارے یہاں بھیانک قحط پڑا، گورکھا لینڈ اور خالصتان کے مسئلے پیدا ہوئے۔ حال ہی میں سلمان رشدی کا طوفان اٹھا۔"

"اور بد عنوانی؟" پنڈت جی نے بڑے تیکھے انداز میں پوچھا۔

"اس کی بات جانے دیجیے پنڈت جی۔ درحقیقت ہماری صبح بد عنوانی سے شروع ہوتی ہے اور بد عنوانی پر ہی ہمارا دن ختم ہوتا ہے۔"

"مطلب یہ ہوا کہ ملک اسی جگہ ٹھہرا ہوا ہے جہاں ہم نے اسے چھوڑا تھا۔ ترقی اور خوشحالی آج بھی ایک خواب ہی ہے۔" پنڈت جی کی آواز میں جھنجھلاہٹ تھی۔

"یہ بات نہیں پنڈت جی، ترقی ہم نے ضرور کی ہے۔ یہی دیکھیے نا کہ آج ہمارے پاس کمانڈوز کی ایک پوری بٹالین موجود ہے۔"

"یہ کمانڈوز کیا بلا ہے بھئی؟" پنڈت جی کی پیشانی پر پھر شکنیں پڑ گئیں۔

"جی، کمانڈوز اس دیوار کا نام ہے، میرا مطلب وہ حفاظتی دیوار جو عوام اور ان کے لیڈروں کے درمیان رہتی ہے..."

"تو یہ کمانڈوز کس کی حفاظت کس سے کرتے ہیں؟"

"دور سے دیکھنے پر بڑا اچھا لگتا ہے۔" میں نے بات بنائی۔

"اچھا ہندوستان کی آبادی کا کیا حال ہے؟" پنڈت جی نے پوچھ ہی لیا۔

"آپ بے فکر رہیں پنڈت جی، ہم آگے ہی آگے قدم بڑھا رہے ہیں۔ ترقی کی دوڑ میں بھلا ہم کسی سے پیچھے کیوں رہیں۔ ہمارے عوام کا فلسفہ عجیب سا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جس آدمی کے پاس کھلانے پلانے کو سب کچھ ہو وہ چھوٹے کنبے کے چکر میں کیوں پڑے۔"

پنڈت جی مسکرائے اور بولے: "ان بھولے لوگوں کو یہ سمجھایا جائے کہ جو وسائل صرف ایک یا دو ہی کا بوجھ برداشت کر سکتے ہیں۔ ان میں تیسرے کو حصہ دار کیوں بنایا جائے۔"

"پنڈت جی! اتنے دن آپ کو دنیا سے ہجرت کیے ہوئے ہو گئے، ہمیں دوسری دنیا کے لوگوں اور وہاں کے طرزِ زندگی کے بارے میں کچھ بتائیے نا؟" میں نے ہمت کر کے سوال کیا۔

"وہاں کے کیا کہنے۔ کوئی کشیدگی نہیں، کوئی پیچیدگی نہیں۔ نہ وہاں لڑائی جھگڑا ہے، نہ آندولن ہے۔ بجٹ وغیرہ کا جھنجھٹ بھی نہیں ہے ہمارے یہاں۔ سیاسی سودے

بازی کا تو خیر سوال ہی نہیں اٹھتا اور ہاں، بدعنوانی سے ہماری دنیا پوری طرح پاک ہے۔ کمانڈوز دہشت گرد یہ سب چیزیں بھی وہاں نہیں ہیں۔ وہاں ہم سب پوری آزادی سے رہتے ہیں۔ برابری کے ساتھ، کسی قسم کی چھوت چھات کے بغیر۔" پنڈت جی کی آواز میں وہی جوش تھا جو آزادیٔ ہند سے پہلے والی رات کو پارلیمنٹ میں تقریر کرتے وقت تھا۔

"خیر چھوت چھات تو ہمارے یہاں بھی نہیں ہے۔ البتہ کچھ آئینی اصطلاحوں کے معنی ہم نے بدل لیے ہیں مثلاً وفاداری، حب الوطنی، ایمانداری، فرقہ وارانہ ہم آہنگی، اہنسا،"

"اور سچائی،" انھوں نے لقمہ دیا۔

"وہ لفظ آج بھی ہمارے قومی نعرے "ستیمیو جیتے" کا اٹوٹ حصّہ بنا ہوا ہے۔ ہم اپنے ہر قومی جلسے میں یہ نعرہ یا تو زبانی لگاتے ہیں یا لکھ کر لگاتے ہیں۔"

یکایک یوں لگا جیسے پنڈت جی کہیں کھو گئے ہیں۔ انھوں نے کہا: "مجھے خوشی ہے کہ آپ لوگ آج بھی گاندھی جی کے آدرشوں اور نظریات کو گلے سے لگائے ہوئے ہیں۔"

"جی ہاں، پنڈت جی۔ مگر وہ بھی ایک مجبوری کے تحت۔ کیونکہ گاندھی جی کا نام لیے بنا ہماری گاڑی چلتی ہی نہیں ہے۔"

"آپ کی جمہوریت اب بالغ ہو چکی ہے۔" پنڈت جی بولے۔

"جی ہاں، اسی لیے تو ہم نے ووٹ دینے کی خاطر عمر اٹھارہ سال کر دی ہے۔ ہم یہ مان کر چلے ہیں کہ جو شخص بالغ ہوتا ہے وہ عاقل بھی ہوتا ہے۔"

میں کچھ دیر کے لیے رکا، پنڈت جی کا موڈ بھانپ کر دھیرے سے کہا: "پنڈت جی اپنی دنیا کی ہمیں بھی سیر کرائیے۔"

پنڈت جی مسکرائے اور بولے "آپ کے غیر ملکی زر مبادلہ، این آر سی وغیرہ کا کیا ہوگا مسٹر سوا وریا، کیا غیر ملکی زر مبادلہ آپ کو آسانی سے دستیاب ہو جاتا ہے؟"

"یہی تو ایک ٹیڑھی کھیر ہے پنڈت جی۔ ہمارا اچھا خاصا زر مبادلہ ولیسٹ انڈیز اور ریلائنس والے لے جا چکے ہیں۔"

میں ابھی یہیں تک پہنچا تھا کہ سیکیورٹی اسٹاف کا ایک آدمی داخل ہوا اور بولا: "صاحب

ہمیں خبر ملی ہے کہ ابھی ابھی کوئی اجنبی ہماری عمارت میں داخل ہوا ہے۔ اگر آپ....."

میں نے جلدی سے کہا: "آپ جائیے، یہاں کوئی انجانا آدمی نہیں آیا ہے۔"

سیکیورٹی والا جب چلا گیا تو پنڈت جی آہستہ سے بولے:

"تو اب ہم آپ لوگوں کے لیے اجنبی ہو گئے۔ اس کا مطلب ہے کہ آپ نے ہمیں بھلا دیا ہے۔"

مجھے پسینہ آ گیا۔ میں نے کہا: "یہ بات نہیں ہے پنڈت جی، ایشو کے لیے کوئی غلط مطلب نہ نکالیں۔ ہم بھلا آپ کو کیسے بھول سکتے ہیں۔ خاص طور سے آج کل جب ہم آپ کی جنم صدی منا رہے ہیں۔ آج ملک کے کونے کونے میں آپ کا ہی نام گونج رہا ہے۔ ہر نئی عمارت، ہر نیا پروجیکٹ، ہر نئی سڑک، ہر نیا پل آپ ہی کے نام سے منسوب کیا جا رہا ہے۔"

"یہ جان کر بڑی خوشی ہوئی۔" پنڈت جی کے ماتھے سے شکنیں مٹ گئیں۔

"آپ کے نام سے ہم نے ملک بھر میں شانتی دوڑیں منعقد کرائیں۔" میں نے انھیں اور خوش کرنے کے لیے کہا۔

پنڈت کا چہرہ پھر تمتما گیا۔ وہ بولے: "یہ تو میرے اصولوں کے خلاف ہو رہا ہے اس طرح تو ہم اپنا قیمتی وقت ضائع کر رہے ہیں۔ یہی وقت قومی مفاد کے کسی اچھے کام میں لگایا جائے تو کتنا اچھا ہو۔"

پنڈت جی اٹھ کھڑے ہوئے۔ میں بھی اُٹھ گیا۔ وہ بولے۔

"اچھا، مسٹر سوادیا، اب ہم چلتے ہیں۔ اگلے دس سکنڈ میں ہمیں اپنی دنیا میں پہنچ جانا ہے وہ ایک اہم میٹنگ ہے۔"

"ایک آخری سوال پنڈت جی۔" میں نے کہا۔

"کہہ ڈالیے۔" پنڈت جی نے شیروانی کا دامن جھاڑا۔

"آپ کی جنم صدی کے سلسلے میں ہم ایک خصوصی شمارہ شائع کر رہے ہیں۔ کیا اس ملاقات کی روداد اس میں شامل کر سکتے ہیں؟"

"ضرور، ضرور۔ میری نیک خواہشات آپ کے ساتھ ہیں۔ چلنے سے پہلے میرے ساتھ تین بار جے ہند کا نعرہ لگائیے۔"

"جے ہند" انھوں نے کہا۔

"جے ہند" میں نے دوہرایا۔

"جے ہند۔" وہ پھر بولے

"جے ہند۔" میں نے پھر دہرایا۔

"میں نے بھی اسی جوش سے جواب دیا۔

اور تب پنڈت جی دروازے سے باہر نکل گئے۔ میں نے دروازے سے راہداری میں نگاہ دوڑائی۔ دور دور تک کوئی نہیں تھا۔ نیوز روم کے مانیٹر پر شام کا بلیٹن آرہا تھا۔

"جواہر روزگار یوجنا کے تحت مرکزی سرکار نے ۔۔۔۔"

سانحۂ ارتحال

اسلامیات کے عالم ممتاز ادیب اور بلند پایہ صحافی مفتی محمد رضا کا ۵ر فروری کی صبح دل کا دورہ پڑنے سے انتقال ہوگیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ان کی عمر ۷۴ سال تھی۔ وہ درس نظامی کے فارغ تھے علوم اسلامیہ پر ان کی نظر وسیع تھی۔ وہ جدوجہد آزادی میں ایک سرگرم کارکن کی حیثیت سے شریک ہوئے ترقی پسند تحریک سے بھی وابستہ رہے۔ علی سردار جعفری اور سید سبط حسن جیسے ترقی پسند ادیبوں کے ساتھ مل کر ایک ادبی رسالہ منزل جاری کیا۔ ۱۹۷۰ء میں وہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں دینیات کے استاد مقرر ہوئے۔ وہاں کی ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد وہ کچھ دنوں تک اتر پردیش اردو اکیڈمی کے چیرمین رہے۔ وہ روزنامہ قومی آواز کے نامہ نگار کی حیثیت سے تقریباً ۲۰ برس وابستہ رہے۔ انھوں نے بانی درس نظامی ملا نظام الدین مرحوم کی حیات اور درس نظامی کی اہمیت نیز فرنگی محلی اور حضرت شاہ عبدالرزاق بانسوی کی حیات و تعلیمات پر کام کیے۔

مرحوم کا جامعہ ملیہ اسلامیہ سے خصوصی لگاؤ تھا۔ یہاں کی علمی سرگرمیوں میں وہ شریک ہوتے رہتے تھے۔ ان کے مقالے اور مضامین بھی یہاں کے جرائد میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔ ادارہ ان کی مغفرت کے لیے دعاگو اور پس ماندگان کے غم میں شریک ہے۔

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

ماہنامہ جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۷ | بابت ماہ اپریل ۱۹۹۰ء | شمارہ ۴

اس شمارے میں

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی — مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

سید جمال الدین

شذرات

۱۶ مارچ ۱۹۹۰ء ایک یادگار دن تھا۔ اسی روز جامعہ کے انصاری آڈیٹوریم میں اپنی نوعیت کا پہلا خصوصی جلسۂ تقسیم اسناد منعقد ہوا جس میں فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم، صدر جمہوریہ مالدیپ کو جناب شیخ الجامعہ پروفیسر سید ظہور قاسم کی درخواست پر امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں، گورنر گوا نے ڈاکٹر آف لیٹرز کی اعزازی سند عطا فرمائی۔ پیش نظر شمارہ میں اس تقریب میں جناب شیخ الجامعہ صاحب کا پیش کیا ہوا توصیف نامہ اور فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم کے اظہار تشکر پر مبنی خطبہ کا اردو ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔

ہمارے لیے فخر کی بات ہے کہ جامعہ کے اعزازی سند یافتہ فضیلت مآب مامون عبدالقیوم اب جامعہ برادری میں شامل ہو گئے ہیں۔ انھیں ہمیشہ یہ فوقیت حاصل رہے گی کہ وہ جامعہ کی تاریخ میں اعزازی سند حاصل کرنے والوں میں سر فہرست ہیں۔ ہم جامعہ برادری کی جانب سے بالعموم اور ادارہ کی جانب سے بالخصوص ان کی خدمت میں یہ اعزاز حاصل کرنے پر مبارک باد پیش کرتے ہیں۔

فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم صرف ایک جمہوری ریاست کے سربراہ اعلیٰ ہی نہیں ہیں وہ ایک مدبر عالم اور اعلیٰ انسانی اقدار کے حامل اور علمبردار ہیں۔ شیخ الجامعہ جناب پروفیسر سید ظہور قاسم نے توصیف نامہ میں آپ کے ان ہی اوصاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم کو یہ اعزاز دیتے ہوئے جامعہ ملیہ اسلامیہ نہ صرف یہ کہ بجا طور پر اپنے جذبۂ افتخار کا اظہار کرتی ہے بلکہ معتبر علم و فضل، تدبر، انسانی وقار اور اخوت جیسی اعلیٰ قدروں اور اصولوں سے اپنا مکمل اتفاق اور گہری عقیدت اور وابستگی کا ادعا بھی کرتی ہے۔"

فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم نے ڈاکٹر آف لیٹرز کی اعزازی سند ملنے پر شکریہ ادا کرتے ہوئے

ایک فکر انگیز خطبہ پیش کیا جس میں تعلیمی نظام میں اعلیٰ قدروں کو شامل کرتے ہوئے ایک نظام اخلاق قائم کرنے کی ضرورت پر زور دیا۔ نیز انھوں نے اسلام کی مکمل بقا اور اسلامی طرز زندگی کو زیادہ بھرپور بنانے کے لیے رائے اور اجتہاد کی ضرورت کی بھی وضاحت فرمائی۔ انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ "یہ تمام تعلیم یافتہ مسلمانوں کا فرض اور ذمہ داری ہے کہ وہ امّت کے بقیہ لوگوں کے لیے راہ دکھانے والے روشن مینار کی طرح کام کریں۔"

جن ملکوں میں مسلمان اقلیت میں ہیں وہاں ان کے سامنے یہ مسئلہ پیش ہے کہ وہ بحیثیت مسلمان اپنا تشخص کیسے قائم رکھیں۔ اجنبی ماحول میں اپنا تشخص قائم رکھنا ایک بہت بڑا چیلنج ہے۔ اسی مسئلہ پر ۲۴ مارچ ۱۹۹۰ء کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے زیر اہتمام منعقدہ ایک جلسہ میں برمنگھم یونیورسٹی سے آئے ہوئے ایک ریسرچ اسکالر جناب سی۔ ڈبلیو۔ نارتھ نے مقالہ پیش کیا جس کا عنوان تھا:

'Challenges of being a Muslim, a South Asian and a British in Birmingham U K"

مسٹر نارتھ نے برمنگھم میں آباد مسلمانوں میں ایک نئی بیداری کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ برمنگھم کے مسلمان یہ خطرہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کے بچے مغربی تہذیب کے زیر اثر اپنا ملّی کردار فراموش کر دیں گے جسے روکنے کے لیے وہ دینی تعلیم اور اس غرض سے قائم کیے جانے والے اسکولوں کے لیے سرکاری امداد چاہتے ہیں۔ کیونکہ چرچ کے زیر نگرانی قائم کیے جانے والے اسکولوں کے لیے پہلے ہی سے سرکاری امداد ملتی ہے اس لیے برمنگھم کے مسلمانوں کا مطالبہ ناجائز نہیں لیکن برطانوی حکومت اسے تسلیم کرنے کے لیے راضی نہیں۔ مسٹر نارتھ نے بتایا کہ وہاں مسلم پرسنل لا جیسی شے تو ہے نہیں۔ اور مسلمانوں کے تمام مطالبات یکساں قانون

اپنچ کے تحت ہی طے ہوتے ہیں۔ انھوں نے بتایا کہ شادی کے مسئلہ کا حل تو یہ نکال لیا گیا ہے کہ شادی دو بار ہوتی ہے، ایک بار سول کوڈ میں اور اس کے بعد نکاح۔ البتہ اب مسلمان برطانوی حکومت کے

مسٹر ساتھ دولت عثمانیہ میں رائج "ملت" طریقہ کے مطابق ایک معاہدہ کا مطالبہ کر رہے ہیں لیکن چونکہ اس طرز سے علیحدگی پسندی کے رجحان کو تقویت ملے گی۔ لہٰذا حکومت اس سے انکار کر رہی ہے مسٹر نارتھ نے

اورر: یہ بھی بتایا کہ برمنگھم کے مسلمان دوسرے ملکوں میں آباد مسلمانوں کے ساتھ اتحاد ملّی کا بھی اظہار کر رہے ہیں، وہ سب فلسطین کے حامی ہیں اور انھوں نے سلمان رشدی کے خلاف امام خمینی کے موقف کی

حمایت کی ہے۔ مسٹر نارتھ نے برمنگھم میں دعوت اور تبلیغ کی تحریکوں کا بھی جائزہ لیا اور بتایا کہ برصغیر کی طرح وہاں بھی تمام مکاتیب فکر جیسے جماعت اسلامی، دیوبند اور بریلی سرگرم ہیں۔

سوویت روس میں میخائیل گورباچیف نے 'تعمیر نو' کی پالیسی اختیار کر کے تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ بین الاقوامی سطح پر انھوں نے سیاسی مسائل کے سلسلے میں نیوکلیائی ہتھیاروں کے استعمال کے بجائے کانفرنس ٹیبل پر بیٹھنے اور مکالمہ کے ذریعہ حل تلاش کرنے کے طریقے پر زور دیا ہے۔ میخائیل گورباچیف کی سیاسی فکر اور طرز عمل نے جمہوریت کی تحریک کو نئی توانائی عطا کی ہے۔ کسی بھی جمہوری نظام کی کامیابی اس پر منحصر ہو گی کہ وہاں مکالمہ اور گفتگو کے ذریعہ رائے عامہ کو ہموار کرتے ہوئے پیچیدہ مسائل کا حل تلاش کیا جائے۔ جمہوری نظام میں تشدد کی کوئی گنجائش نہیں۔ ایک طویل جدوجہد کے بعد ہمارے ملک میں جمہوری نظام قائم ہوا۔ اس کی بقا کی ذمہ داری ہر ہندوستانی پر عائد ہوتی ہے۔ ہمیں اعتراف ہے کہ پنجاب اور کشمیر میں ایسے مسائل موجود ہیں جن کا ابھی تک حل نہیں نکل پایا ہے۔ ہمارے ملک کی نیرنگیاں ایسی ہیں کہ یہاں ہر علاقے کے اپنے مخصوص مسائل ہیں لیکن جمہوری طریقہ یہ ہے کہ امن کی فضا میں سیاسی جماعتیں ہندوستان کے دستور میں رہتے ہوئے اپنے موقف کو اپنے صوبہ میں اور پوری قوم کے سامنے پیش کریں۔ ملک کا شیرازہ بکھرنے سے مسئلہ حل نہیں ہو گا۔ ملک کی شیرازہ بندی کی ضرورت ہے۔ ہم تو پنجاب اور کشمیر میں بسنے والے اپنے ہموطنوں سے یہی اپیل کریں گے کہ تشدد کے راستے کو ترک کر کے امن کی فضا میں خود بھی رہیں اور دوسروں کو بھی رہنے دیں۔ علاقائی جماعتیں کئی صوبوں میں برسراقتدار ہیں، انھیں عوام کی حمایت حاصل ہے، یہ نہیں کہ ان کے تمام مسئلے حل ہو گئے ہیں لیکن وہ پرامن طریقے پر ترقی اور خوشحالی کے راستے پر گامزن ہیں۔ پنجاب اور کشمیر میں امن کی فضا قائم ہو تو کیا وہاں کی سیاسی جماعتیں تامل ناڈو، کیرالا، مغربی بنگال، آسام کے طرز پر حکومت کا کاروبار نہیں چلا سکتیں۔ ہم سمجھتے ہیں یہ ممکن ہے، شرط یہ ہے کہ ہم متحدہ قومیت پر پورا اعتماد کریں اور اس متحدہ قومیت میں اپنے مخصوص رنگ سے نیرنگی پیدا کریں، اسے مسخ نہ کریں۔ ہم یہ نہ فراموش کریں کہ عدم تشدد کے پیامبر گوتم بدھ اور گاندھی جی اسی دھرتی پر پیدا ہوئے تھے۔ گاندھی جی کے اہنسا کے اصول پر چلتے ہوئے بہت سی قوموں نے آزادی حاصل کی اور جمہوری نظام قائم کیا۔ ہم تو آزاد ہیں اور جمہوری نظام کے تحت زندگی کے مختلف شعبوں کو سنوارنے کا کام انجام دے رہے ہیں۔ آزادی کے تحفظ

اور جمہوریت کی بقا کے لیے ہمیں سیکولر ہندوستان کو مضبوط بنانا چاہیے، ہمیں عہد کرنا چاہیے کہ ہم کوئی ایسا کام نہ کریں گے جس سے ہماری متحدہ قومیت مجروح ہو اور ہمارا سیکولر، سماج وادی جمہوری نظام کمزور ہو۔ ہمارے ملک کا ثقافتی اتحاد اس قدر مضبوط ہے کہ یہ ہمارے سیاسی اتحاد کا بھی ضامن ہو سکتا ہے۔ ہمیں فخر ہے کہ "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" کا نغمہ گانے والا شاعر مشرق کشمیری بھی تھا اور پنجابی بھی۔ لیکن اس کے دل میں پورے ہندوستان کے لیے درد تھا۔ وہ قوم کا درد بھی رکھتا تھا اور ملت کا بھی۔

قارئین جامعہ کو ادارہ کی جانب سے عید کی دلی مبارکباد قبول ھو۔

اینچ

مسٹر

اورر

فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم صدر جمہوریہ مالدیپ

کو

ڈاکٹر آف لیٹرز

کی اعزازی سند دینے کی تقریب کے موقع پر

شیخ الجامعہ جناب ڈاکٹر سید ظہور قاسم

کا پیش کیا ہوا

توصیف نامہ

محترم امیر جامعہ۔

یہ میرے لیے بڑی عزت افزائی ہے کہ میں آپ کی خدمت میں فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم صدر جمہوریہ مالدیپ کو پیش کرنے کی سعادت حاصل کروں۔ موصوف بہت سی خوبیوں کے مالک ہیں۔ آپ ایک باکمال عالم، ممتاز معلم، ایک منتظم اور اعلیٰ درجے کے مدبر ہیں۔ موصوف اپنی باکمال شخصیت، اپنے کارہائے نمایاں، اپنی قابل قدر خدمات اور دیگر گوناگوں خوبیوں کی بنا پر جامعہ ملیہ اسلامیہ کی ڈاکٹر آف لیٹرز کی اعزازی سند کے بجا طور پر مستحق ہیں۔ میں جناب والا سے مؤدبانہ درخواست کرتا ہوں کہ اعزازی سند دیے جانے کی اجازت مرحمت فرمائیں۔

فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم ۲۹ دسمبر ۱۹۳۷ میں مالے میں پیدا ہوئے۔ آپ کی معرکہ آرا خدمات اس صدی کے دوسرے نصف کی کئی دہائیوں پر محیط ہیں۔ آپ نے مشہور اور مقتدر جامعہ ازہر سے مطالعات اسلامیہ میں ایم۔ اے کی سند حاصل کی۔ اپنے تعلیمی سفر کو جاری رکھتے ہوئے آپ نے قاہرہ کی امریکن یونیورسٹی میں قانون اور فلسفہ کی تعلیم حاصل کی۔ فلسفہ، قانون اور اسلامیات کو یکجا کر کے آپ نے درخشاں عالمانہ روایات کو برقرار رکھا اور آپ ایک ایسی شخصیت بن کر ابھرے جس کے دل و دماغ کی اعلیٰ صلاحیتیں زندگی کے بے شمار پیچیدہ مسائل کو حل کرنے میں معاون ثابت ہوئیں۔

فضیلت مآب جناب عبدالقیوم کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے کئی چیلنج آمیز میدانوں میں

نمایاں کامیابی کے ساتھ کام انجام دیا۔ ان کی کامیابیوں میں سے یہاں صرف چند کا ذکر کر دینا بے محل نہ ہوگا۔ آپ نے ابتدا میں ۱۹۶۹ سے ۱۹۷۵ تک جامعہ ازہر میں اسلامی و عربی علوم کا درس دیا۔ اس کے بعد آپ اپنے حوالوں اور رائی ... مالدیپ واپس تشریف لائے۔ جہاں سے آپ نے ... کیا اور بڑی کامیابی سے ... کیا۔ نئی اور پر خطر راہوں پر گامزن ہونے سے پہلے آپ نے کچھ وقت اسکول کے بچوں کے ساتھ گزارا جہاں آپ نے ان بچوں کو بہتر مستقبل مہیا کرنے کی جستجو کی، اور زندگی کی ... کے راستوں پر جانے میں ان کی رہنمائی فرمائی۔ بعد میں آپ اقوام متحدہ میں مالدیپ کے مستقل نمائندے مقرر ہوئے ۱۹۷۶ میں رسل و رسائل کے نائب وزیر اور کچھ وزیر ہو گئے۔ ۱۹۷۸ سے آپ سے اور زیادہ اہم اور عظیم ذمہ داریاں سنبھالیں اور آپ کو اپنی صلاحیتوں کو پوری ... کے ساتھ بروئے کار لانے کا موقع ملا۔

نومبر ۱۹۷۸ میں جناب عبدالقیوم جمہوریہ مالدیپ کی صدارت کے عہدہ جلیلہ پر فائز ہوئے اور اس کے ساتھ ساتھ وزارت دفاع اور قومی تحفظ کی ذمہ داری بھی قبول کی۔ ستمبر ۱۹۸۸ میں آپ مسلسل تیسری مرتبہ صدر جمہوریہ منتخب ہوئے اور آپ نے ۹۶ فی صدی سے زیادہ ووٹ حاصل کئے۔ گویا جمہوریہ مالدیپ کے عوام کے لئے جناب عبدالقیوم اعتماد اور اعتبار کا مجسمہ ثابت ہوئے۔

مالدیپ میں قوم سازی کے عمل میں فضیلت مآب صدر عبدالقیوم ایک بے مثل اور یکتا مقام کے حامل ہیں۔ انھوں نے مالدیپ کو ترقی اور سماجی و معاشی تبدیلی سے روشناس کرایا لیکن اس عمل میں اپنے ملک اور اپنے عوام کی روایتی اقدار کو قائم رکھا۔ آپ آزاد خیال ہیں اور جدید تصور حیات کے حامل ہیں جس میں اسلامی فکر اور اسلامی نظام کی قدروں کی آمیزش بھی ہے۔

ماضی قریب کے ایک واقعہ کی یادیں اب بھی ہمارے ذہنوں میں تازہ ہیں جو صدر عبدالقیوم کی بے باکی، جرات اور استقلال کی غمازی کرتی ہیں۔ ۳ نومبر ۱۹۸۸ کو مالدیپ کے دارالحکومت پر غیر ملکی کرایہ کے سپاہیوں نے حملہ کر دیا تھا۔ مالدیپ کے عوام نے صدر عبدالقیوم کی طلب کردہ ہندوستانی فوجوں کی مدد سے اس ناپاک حملہ کو ناکام کر دیا۔ یہ ایک واقعہ اپنے ملک اور اپنی قوم کی آزادی اور جمہوریت کے تحفظ کے لئے آپ کے عزم صمیم کی ایک درخشندہ مثال ہے اور مالدیپ و ہندوستان کے باہمی مخلصانہ تعلقات اور جذبہ تعاون کا مظہر ہے۔

فضیلت مآب جناب عبدالقیوم ایک مکمل انسان ہیں، ایک ایسا انسان جو اپنے وطن کی دھرتی اور اپنے دیس واسیوں سے جڑا ہوا ہے۔ ایک ایسا انسان جس میں انسانی وسیع المشربی اور رواداری بدرجہ اتم موجود ہے۔ ایک ایسا انسان جو یہ چاہتا ہے کہ جدید قوموں کے مختلف المزاج گروہوں کی

پنچ

مسٹر

اور ریہ

مشترک امیدوں اور تمناؤں کی تسکین کا سامان کیوں کر فراہم کیا جائے۔ موصوف اپنے ذوق و شوق کے لحاظ سے بھی ایک مکمل انسان ہیں کہ انھوں نے اجرامِ فلکی کے اسرار جاننے کے لئے اپنی مکمل شوق و تجسس بھینٹ کی، الفاظ کے حسن کو پہچانا، اور خود کو خوش نویسی سے لے کر کھیل کود جیسے میدانوں سے وابستہ کیا۔

فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم کو یہ اعزاز دیتے ہوئے جامعہ ملیہ اسلامیہ نہ صرف یہ کہ کھلے طور پر اپنے جذبۂ افتخار کا اظہار کرتی ہے بلکہ معتبر علم و فضل، تدبّر، انسانی وقار اور اخوت جیسی اعلیٰ قدروں اور اصولوں سے اپنے مکمل اتفاق اور گہری عقیدت اور وابستگی کا اعادہ بھی کرتی ہے۔

جناب امیرِ جامعہ میں آپ سے مؤدبانہ درخواست کرتا ہوں کہ جناب والا ازراہِ عنایت فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم کو ڈاکٹر آف لیٹرز کی اعزازی سند عطا فرمائیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

عَلٰى أَشْرَفِ الْمُرْسَلِيْنَ ، سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِيْنَ

جناب امیر جامعہ، اساتذہ کرام، معزز اراکین انتظامیہ، عزیز طلباء اور خواتین و حضرات!
جامعہ ملیہ جیسے ممتاز اسلامی ادارے سے ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری پانا درحقیقت بہت بڑا اعزاز ہے۔ اس عزت افزائی کے لیے میں جناب امیر جامعہ آپ کا اور آپ کی کونسل کے معزز اراکین کا ممنون ہوں۔

الازہر جیسی مشہور مسلم یونیورسٹی کا طالب علم ہونے کی سعادت پانے کی وجہ سے میرے لیے خاص طور پر خوشی کی بات ہے کہ اس طرح کی ڈگری ایک ایسے ادارے سے پاؤں جس نے اسلامی تعلیمات، ثقافت اور فلسفہ کی بلکہ واقعتاً اسلام کی بحیثیت ایک طرز معاشرت کی حفاظت کرنے اور ترویج و تشہیر میں ایک طویل عرصے تک موثر کردار ادا کیا۔

۸ر ستمبر ۱۹۸۳ء کو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے مجھے ڈاکٹر آف لٹریچر کی اعزازی ڈگری دی۔

فضیلت مآب جناب مامون عبدالقیوم صدر جمہوریہ مالدیپ کی ۱۶ر مارچ ۱۹۹۰ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں خصوصی جلسۂ تقسیم اسناد کے موقع پر تقریر کا ترجمہ قارئین کی نذر کیا جارہا ہے:

ترجمہ: محمد عرفان، نیشنل آرکائیوز آف انڈیا، نئی دہلی

لی۔ اس یادگار کنووکیشن میں میں نے اپنی تقریر میں کہا تھا کہ اس امتیازی ڈگری نے نہ صرف مجھے مفتخر کیا ہے بلکہ میرے ملک اور عوام کی بھی عزت افزائی کی ہے۔ محترم امیر جامعہ! آپ کے قابل احترام ادارے نے اس اعزاز میں اضافہ کیا ہے۔

محترم امیر جامعہ، معزز خواتین و حضرات!

۱۹۲۰ء میں تاریخ کے ایک اہم موڑ پر اس یونیورسٹی کا قیام کمیونٹی کی اجنبی نظام تعلیم سے علیحدگی کے شوق کا نتیجہ تھا اور یہی شوق نوجوانوں میں تخلیق، بلند حوصلگی اور آزادانہ فکر پیدا کرنے میں کامیاب ہوا۔ کمیونٹی کے بہت سے سپوتوں نے اس آرزو کی تکمیل کی خاطر اپنے وقت کی اور پیسے ہی کی قربانی نہیں دی بلکہ اس کی خاطر اپنی سکون بھری زندگیوں کو بھی اسی اجتماعی شوق کی نذر کر دیا۔ اس مرکز علم کے بانیان میں مہاتما گاندھی، مولانا محمد علی، مولانا ابوالکلام آزاد اور سابق صدر ہند ڈاکٹر ذاکر حسین جیسی مقتدر شخصیتیں شامل رہی ہیں۔ اب یہ ہمارا فرض ہے کہ نہ صرف ان حضرات کے قابل احترام تصورات کو زندہ رکھیں بلکہ اس ادارے کے قیام کے وقت پوری امت نے جو توقعات اس سے وابستہ کی تھیں ان کو عملی شکل عطا کریں۔

جناب امیر جامعہ!

ہم بھی مالدیپ میں اسلام کے مسلسل فروغ میں لگے ہوئے ہیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہاں کے تمام لوگ مسلمان ہیں۔ درحقیقت اسلام نہ صرف یہ کہ لوگوں کا عقیدہ بلکہ آج کی آزاد اور خود مختار قوم کا آغاز یہی ہے۔ اس نکتہ کی وضاحت کرتے ہوئے یہ کہنا کافی ہوگا کہ مالدیپ کی تاریخ اُس وقت سے ریکارڈ کی جانے لگی جب سے کہ بارہویں صدی میں وہاں کے لوگوں نے اسلام قبول کیا۔ اسی وقت ایک قومی شناخت پیدا ہوئی جسے ہمارے اجداد نے تسلیم کیا۔ تعلیم کے میدان میں بھی یہ قابل ذکر ہے کہ مالدیپ میں رسمی نظام تعلیم اب سے تین صدی قبل ہی وجود میں آیا اور یہ مذہبی تعلیم کی شکل میں تھا۔

آج کے دور میں تعلیم عارضی زود اثر اشیاء کی فہرست میں شامل ہو گئی یعنی وہ چیزیں جو خالص کاروباری دنیا سے متعلق ہوں جہاں کسی خاص گروہ یا گروہوں کے ذریعہ ہر طرح کے ذرائع اور وسائل کا بے رحمانہ استحصال ہوتا ہے، ایسے گروہ جن کی نظر میں انسانیت اور اچھے

کردار کی دردمندی اور باہمی سمجھ بوجھ بے وقعت یا کم ذقعت چیزیں ہیں جب کہ اسلام قدروں کی حفاظت کی تعلیم دیتا ہے۔ جیسا کہ ہم مسلمان سمجھتے ہیں تعلیم کا کام انسانی ذہن کو صرف اسلامی شریعت یا فقہ، تفسیر، حدیث اور علم الاخلاق سے واقف کرانا ہی نہیں ہے بلکہ انسان کے کرشماتی دماغ کی صلاحیتوں کو آزاد کر کے تلاش، غور و فکر اور تحقیق کی راہ پر لگانا بھی ہے تاکہ ہمہ جہت انسانی ترقی اور اس جامع تجربہ کو وسعت بخشنے میں اپنا کردار ادا کرے جسے ہم علم سے متصف کرتے ہیں۔

یہاں موجود قابل اور لائق تعظیم حضرات کی اجازت سے بصد احترام چند ایسی باتیں کہنا چاہتا ہوں جن پر امت مسلمہ کو آج غور و فکر کی سخت ضرورت ہے۔ جیسا کہ آپ سب جانتے ہیں اسلامی قانون یا شریعت کا موازنہ اگر ایسے سول قانون سے کیا جائے جس کے تحت کوئی شہری اس ریاست میں رہتا ہے یا اس سے رہنے کی توقع کی جاتی ہے تو اسلامی قانون کو ہم زیادہ قابل عمل اور وسیع پائیں گے۔ میں موجودہ مشاہدہ کے پیش نظر شریعت کی تعریف ان الفاظ میں کر سکتا ہوں کہ اسلامی تعلیمات کا وہ مجموعہ جو مسلمان کی عملی زندگی کو منضبط کرتا ہے خواہ وہ عوامی ہو یا نجی، سیاسی ہو یا اقتصادی، سماجی ہو یا ثقافتی، اخلاقی ہو یا قانونی یا مذہبی رسوم سے متعلق امور، نظام اخلاق اور عام معاملاتِ زیست جو زندگی کے ہر شعبۂ انسانی زند
کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔

یہ کہنے کی شاید ضرورت نہیں کہ اس نظام کا جسے شریعت کہتے ہیں بنیادی اور اولین بے شک قرآن کریم ہے۔ اس کا دوسرا ماخذ رسول کریم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ان دو ماخذوں کے بعد تیسرا ماخذ بھی ہے اور وہ بھی کافی اہم ہے۔ جس چیز کا حکم اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے دیا اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نافذ کیا اور بعد میں رسول اللہ صلی اللہ کے صحابہؓ اور ائمہؒ نے اس کو اور واضح کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحا اور تابعین کو ایسے حالات کا بھی سامنا کرنا پڑا جس کے بارے میں قرآن یا حدیث میں صر کچھ نہیں ملتا۔ لہٰذا خلفائے راشدین کے زمانے سے وقت کی تبدیلی کے ساتھ بدلنے وا حالات سے نمٹنے کے لیے "رائے" کو تسلیم کیا گیا اور اس طرح شریعت کو اور مالا مال کیا گیا

یہ درائے، جس عمل کے ذریعہ سامنے آتی تھی وہ اجتہاد کہلاتا تھا اور یہی وہ چیز ہے جس کے بارے میں غور و فکر کی میں آپ سے گذارش کر رہا ہوں۔ آج ہمیں رائے کی پہلی سے کہیں زیادہ ضرورت ہے۔ ہم ایک ایسے دور میں ہیں جہاں ایسی متنوّع چیزوں کی کثرت ہے جن سے نمٹنے کے لیے اسلامی رہنمائی کی شدید ضرورت ہے۔ اسلام کی مکمل بقا اور اسلامی طرز زندگی کو زیادہ بھر پور بنانے کے لیے ہمیں ایک بار پھر اجتہاد کے لیے جگہ بنانی ہے۔

اس ممتاز یونیورسٹی جامعہ ملیہ اسلامیہ کے بانیوں اور رہنماؤں میں، یہاں پڑھنے والوں اور پڑھانے والوں میں ہمیشہ اعلیٰ تعلیم یافتہ مسلمانوں کی ایسی با اثر جماعت رہی ہے جس نے نہ صرف اس عظیم ادارے کے کارناموں کی نمائندگی کی بلکہ وہ بڑی اور مستقل ذمہ داری بھی اٹھائی جو احساس بیداری کے تحت ہم تک منتقل ہوئی ہے۔ میں اس پر زور دوں گا کہ یہ تمام تعلیم یافتہ مسلمانوں کا فرض اور ذمہ داری ہے کہ وہ امت کے بقیہ لوگوں کے لیے راہ دکھانے والے روشن مینار کی طرح کام کریں۔

جناب امیر جامعہ، اساتذۂ کرام اور معزز اراکین انتظامیہ!

میں ایک بار پھر آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ اس اعزاز کے لیے جو آج آپ نے مجھے عطا کیا ہے۔ اس طرح اپنی عزت افزائی پر میں انتہائی نازاں ہوں۔ چنانچہ اسلامی اسکالرشپ کے وسیع تر مفہوم کے تحت اس کے راستے میں اپنی حوصلہ افزائی کے طور پر اس ڈگری کو قبول کرتا ہوں۔ میں اپنی اور اپنے پورے وفد کی طرف سے جامعہ ملیہ کے طلبہ اور اسٹاف کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جنھوں نے ہمارا پر تپاک خیر مقدم کیا۔ اس دن کی یادیں ہمیشہ قیمتی سرمائے کے طور پر ہمارے ساتھ رہیں گی۔

مجھے اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ اپنے روز اول کی طرح مسلم امت اور قوم کی خدمت برابر انجام دیتا رہے گا بلکہ علم و دانش کے اعلیٰ معیار کو بھی برقرار رکھے گا۔

خدا کرے یہ ادارہ امت اور قوم کے نوجوانوں کی بہترین خدمت کرے۔

وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُه،

ڈاکٹر سید عابد حسین (مرحوم)

کبیر کا پیغام

ہندوستان میں بہت پرانے زمانے سے یہ خیال چلا آتا ہے کہ معرفت الٰہی کے تین راستے ہیں۔ ایک علم و حکمت کا، دوسرا زہد و عبادت کا اور تیسرا عشق و محبت کا جسے بھگتی مارگ کہتے ہیں۔ ساتویں سے دسویں صدی عیسوی تک جنوبی ہندوستان میں جو عرب مسلمان آکر بستے رہے، ان میں تصوف کا مذاق عام تھا۔ یعنی یہ لوگ عام طور پر خدا تک پہنچنے کے لیے ظاہری رسوم عبادت کے علاوہ اس بات کو بھی ضروری سمجھتے تھے کہ اپنے دل کو دنیوی راحت و لذّت کی خواہشوں سے پاک کر کے عشق الٰہی کے نور سے منور کریں۔ من جملہ وجوہ اور محرکات کے اسلامی تصوف کا اثر بھی ایک بڑا محرک تھا۔ اس زمانے میں جنوب کے ہندوؤں میں یہ طریقہ نئے سرے سے ابھرا اور جس کی بدولت اور شاعروں کے حقانی نغموں کی برکت سے بھگتی کے مسلک کو جنوبی ہند میں قبول عام حاصل ہوا۔ یہاں تک کہ گیارھویں صدی میں اچاریہ رامانج پیدا ہوئے جنھوں نے اسے ایک باطنی فلسفے کی بنیاد پر استوار کر دیا۔ رفتہ رفتہ بھگتی کی مذہبی تحریک کا اثر شمالی ہند میں بھی پھیلنے لگا۔ تیرھویں صدی کے شروع میں دلّی میں مسلمانوں کی سلطنت قائم رہنے کی وجہ سے بھگتی کی مقبولیت کے لیے اور بھی زیادہ سازگار ماحول پیدا ہو گیا۔ شمالی ہند میں اس مسلک کے سب سے بڑے رہنما سنت راما نند تھے جن کا زمانہ غالباً چودھویں صدی کے وسط سے پندرھویں صدی کے وسط تک تھا۔ انھوں نے بھگتی کا موضوع بھگوان وشنو کی جگہ ان کے اوتار رام کو قرار دیا جن کی شخصیت انسانی تخیل سے قریب تھی اور مذہبی فراخدلی کے ساتھ اس نئے حلقے کا دروازہ نہ صرف ہر ایک ذات کے ہندو مردوں اور عورتوں کے لیے بلکہ مسلمانوں کے لیے بھی کھول دیا۔

راما نند کے چیلوں میں دو سب سے زیادہ مشہور ہوئے۔ ایک تلسی داس جنھوں نے رام بھگتی کے اصل مسلک کا پرچار کیا اور شعر و نغمے کے جادو سے کروڑوں ہندوؤں کے دلوں کو تسخیر کر لیا۔ دوسرے کبیر داس جنھوں نے رام بھگتی کی ایک نئی راہ کھولی جس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ہندوؤں کی ایک بڑی جماعت کے علاوہ مسلمانوں کا ایک بڑا گروہ اس پر چلنے لگا۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری میں ان لوگوں کی تعداد جو کبیر کو باضابطہ اپنا گرو مانتے ہیں ساڑھے آٹھ لاکھ بتائی گئی ہے۔ یہ عام طور پر غریب طبقے کے بے پڑھے لکھے لوگ ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ کڑوڑوں اور غریب اور تعلیم یافتہ و غیر تعلیم یافتہ لوگ ہیں جو کبیر کے کلام سے لطف و فیض حاصل کرتے ہیں۔ اخلاق و معرفت کے بے شمار نکتے ایسے دلنشیں انداز میں سیدھے سادھے شعروں میں ملتے ہیں کہ سچ مچ ذہن کے توسط کے بغیر دل میں سیدھے اتر جاتے ہیں کہ یہ بات کسی اور شاعر یا کوی سنت کو شاید ہی نصیب ہوئی ہو۔

کبیر کی زندگی کے بارے میں طرح طرح کی روایتیں مشہور ہیں۔ سنوں کے بارے میں بھی بہت اختلاف ہے۔ ہم اس تحقیق کی بنا پر جو سب سے زیادہ قرین قیاس سمجھی جاتی ہے اس کا مختصر خاکہ آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ ۱۴۴۰ء میں کاشی کا ایک جولاہا نیرو اپنی دلھن نیما کو بیاہ کر لا رہا تھا کہ شہر میں داخل ہونے پر لہر تارا تالاب کے کنارے اسے ایک خوبصورت بچہ پڑا ہوا ملا۔ ان دونوں نے اس بچے کو لے کر اسے اپنے بیٹے کی طرح پالا اور اس کا نام کبیر رکھا۔ کبیرؔ کے دل میں شروع سے یہ لگن تھی کہ عرفان حقیقت کا سیدھا راستہ ڈھونڈیں۔ وہ اس تلاش میں ایک مدت تک مارے مارے پھرتے رہے ان کی آزاد طبیعت اپنے آپ کو ایک مذہب و ملت کا پابند نہیں بنانا چاہتی تھی۔ انھوں نے مسلمان فقیروں اور سادھوؤں دونوں سے فیض حاصل کیا اور جس کی جو بات ان کے دل کو لگی اسے قبول کرلیا آخر میں انھوں نے سنت راما نند کو اپنا گرو بنایا مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انھوں نے رام بھگتی کو اس طرح اپنایا جس طرح راما نند کے اور پیروؤں نے اپنایا تھا۔ کبیرؔ ان لوگوں کی طرح تلک لگاتے تھے اور رام نام کی مالا جپتے تھے مگر وہ رام کو بھی رحیم کی طرح خدائے واحد کا نام سمجھتے ہیں اور اوتاروں کے اور مورتی پوجا کے قائل نہ تھے۔ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کی رسوم و عبادات کی ہنسی اڑاتے تھے اور راما نند کو چھوڑ کر ہندو ودوان اور سادھو سبھی ان سے ناراض تھے۔ شیخ تقی نے جن کی خدمت

میں وہ کسی زمانے میں حاضر رہ چکے تھے بادشاہِ وقت سکندر لودی سے ان کی شکایت کی کہ وہ دینِ حق کی اہانت کرتے ہیں۔ بادشاہ نے غصّے میں آکر انھیں قید کر دیا۔ پھر ایک بیکار فقیر سمجھ کر چھوڑ دیا۔ اسی طرح بنارس کے پنڈت بھی ان کے دشمن ہو گئے تھے۔ یوں تو وہ شعر و نغمے کی زبان میں اپنے خیالات کا پرچار کرنے دور دور کا دھاوا کرتے تھے لیکن گھر انھوں نے بنارس ہی میں بنایا تھا جہاں ان کی بیوی ان کے لڑکا لڑکی کمال جمال رہتے تھے۔ مگر مقامی برہمنوں کی مخالفت کی وجہ سے آخر میں وہ بنارس کو چھوڑ کر بستی کے ضلع میں مگھر گاؤں میں جا رہے تھے اور وہیں ۱۵۱۸ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ کبیر کے بارے میں بھی وہی حکایات مشہور ہیں جو گرو نانک کے بارے میں ہیں کہ ان کے مرنے کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں میں جھگڑا ہونے لگا۔ دونوں فریق انھیں اپنے اپنے مذہب کا سمجھ کر ان کی تجہیز و تکفین اپنے اپنے طریقے پر کرنا چاہتے تھے مگر لاش پر جو چادر چڑھی ہوئی تھی اسے اٹھا کر دیکھتے ہیں تو پھولوں کے ایک ڈھیر کے سوا کچھ بھی نہیں۔ ان پھولوں کو دونوں نے بانٹ لیا۔ ہندو جلا کر کاشی لے گئے اور کبیر چورا میں ان کی سمادھی بنا دی اور مسلمانوں نے انھیں دفن کرکے مزار بنا دیا۔ یہ دونوں جگہیں آج تک کبیر پنتھیوں کی زیارت گاہیں ہیں۔

معرفت کے اس راگ میں جو کبیر نے چھیڑا عام ہندوؤں اور مسلمانوں کے گہرے روحانی جذبات سمائے ہوئے تھے۔ ان کے کلام میں عاشقانہ ذوق و شوق، سوز و ساز، تسلیم و رضا کے ساتھ ساتھ مصلحانہ مجاہدانہ جوش و خروش بھی ہے۔ ایک طرف وہ جذبۂ عشق ہے جو ذاتِ الٰہی کی محبت اور شعلۂ حقیقت سے معمور ہے۔ مثال کے طور پر چند ٹکڑے دیکھیے۔

کبیر کا معبود وحدہٗ لاشریک ہے، جو جسم و شکل، رنگ و روپ، سمت و مقام سے بری ہے ساری کائنات میں اس طرح سمایا ہوا ہے جیسے پھول میں خوشبو۔

صاحب میرا ایک ہے دوجا کہا نہ جائے
دوجا صاحب جو کہوں صاحب کو نہ سہا۔
جا کے منھ ماتھا نہیں نا ہیں روپ کروپ
بہت باس سے باترا تلوا نوپ

اس کا دستِ قدرت جو چاہتا ہے کرتا ہے وہ قادرِ مطلق ہے۔ وہ رائی کو پربت اور پربت کو رائی سکتا ہے۔ بہتے دریا کو خشک کر دیتا ہے۔ خشکی میں دریا بہا دیتا ہے۔ غرض کہ:

صاحب تے سب ہوت ہے بندے تے کچھ ناہیں
رائی نے پربت کرے پربت رائی ماہیں

وہ اپنے عاشق کو بڑے چاؤ سے بلاتا ہے مگر بیچارے کی ہمت نہیں پڑتی۔ جسم کثیف میں جو لطف معلوم ہوتا ہے منزل کا نام تک نہیں۔ پھر کیا کرے کہاں جائے۔ جب تک محبوب کا عرفان حاصل نہیں تو چلتے چلتے۔

نہ بلائے بھاؤ سے موسے لگو نہ جائے ناؤں نہ جانے گاؤں کا بن جانے کت جائے

راہ عشق میں مرشد کے بغیر کام نہیں چلتا۔ حقیقت کہیں اور ہے اور ڈھونڈتے کہیں اور ہیں تو پھر کیسے مل سکتی ہے۔ اسے حاصل کرنے کے لیے کسی محرم کو ساتھ لینے کی ضرورت ہے:

ستگرو کی مہما اننت اننت کیا ایگا ر لوچن اننت اگھاڑیاں اننت دکھا دنہار

کتابوں کے پڑھنے والے وعظ و نصیحت کرنے والے۔ شیخ و برہمن یا گیروے کپڑے پہننے والے جوگی محرم حقیقت نہیں ہے۔ حقیقت تو کوئی اور ہی ہے۔

غرض کبیر کا پیغام وہی ہے جو اور صوفیوں وسنتوں کا ہے کہ مذہب کی ظاہری رسوم و عبادات سے طلب حق کا اصل مقصد پورا نہیں ہوتا۔ یعنی اسے معرفت الٰہی حاصل نہیں ہوتی۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی مرشد کامل کی رہنمائی میں صفائے باطن کی منزلوں سے گزرے یعنی اپنے قلب کے آئینے کو ہر قسم کی کثافت کو پاک کر کے نفسانی لذتوں مال و دولت کی چاہ عزت کی ہوس سے، کبر و غرور سے، کینے اور نفرت سے، خوف و بزدلی سے، ظاہرداری و ریاکاری سے۔ تب جا کر اسے آئینے میں محبوب حقیقی کا جلوہ نظر آئے گا۔ دونوں جہاں کی نعمتوں سے بے نیاز اس عالم جہاں اور ایسے عالم جاودانی میں پہنچ جائے گا جہاں نہ پانی ہے نہ زمین نہ آسمان نہ چاند سورج، نہ دن رات، جہاں نہ کوئی ذات ہے نہ کوئی نسل، نہ کوئی دیوی دیوتا نہ کوئی جوگی درویش۔ جہاں نہ آغاز ہے نہ انجام نہ وقت کا احساس۔

جہاں سے آیو جیو پانی نہ پون نہ دھرتی اکوا
چاند نہ سورج نہ رین دوسرا بہمن نہ چھتری نہ شدر نہ بیسوا
مغل پٹھان اور سید سکھوا آدمی جوتی نہ سیؤ گنیسوا
برہمہ، وشنو آد نہ مہیسوا جوگی، جنگم، منی درویسوا
[illegible] ہوکر [illegible] گرسند لیسوا

گوہر نوشاہی

لاہور میں اردو شاعری کی قدیم روایت ۱۸۵۷ء تک

ڈاکٹر کے۔ ایس بیدی کا کہنا ہے:

"اردو زبان کی پیدائش کسی ایک ہستی، کسی ایک فرد، کسی ایک قوم یا کسی ایک طاقت کی دین نہیں ہے بلکہ یہ نئی زبان مختلف اقوام، مختلف تہذیبوں اور مختلف لسانیات کے اتصال و اختلاط کا ایک ناگزیر نتیجہ ہے۔ وقتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے فطری طور پر اس کا ظہور ہوا۔" [پہلے کی طرح] ڈاکٹر بیدی کی یہ تعریف اگر امکانی حدود اربعے میں رکھ کر دیکھی جائے تو اس تہذیبی اور لسانی فرائض سے جو مقام سب سے زیادہ احسن طریق پر عہدہ برآ ہوتا ہوا دکھائی دیتا ہے وہ خطۂ پنجاب اور بالخصوص شہر لاہور ہے جسے ہر لحاظ سے پنجاب کا مرکز اور بقول دیگر قطب الارشاد ہونے کا شرف حاصل ہے۔ آل غزنہ کی اس زمین پر آمد اس لحاظ سے یقیناً اہم ہے کہ اس سے اسلامی طرزِ احساس نے اس خطے میں فروغ پایا لیکن ایک اہمیت اس کی یہ بھی ہے کہ آل غزنہ کے وسیلے سے اس سرزمین پر دو بہت بڑی تہذیبوں کا ملاپ ہوا۔ لسانی، فکری اور ذہنی سطح پر طرزِ احساس نے نئی راہیں دریافت کیں، اور اس طرح دو سیاسی طاقتیں غیر شعوری طور پر ایک لسانی وحدت کی داغ بیل ڈالنے لگیں جسے اردو زبان کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن ہندی ادب کی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ:

"کچھ عرصہ بعد سبکتگین اور محمود غزنوی کے حملے شروع ہو گئے۔ ان حملوں کا زور خاص طور پر پنجاب پر تھا۔ چنانچہ اس زمانے میں گورکھ ناتھ اور ان کے ناتھ پنتھی اپنا اثر جما رہے تھے۔ ان کے ساتھ سا

مٹر ؎ " ریلائنڈ میر

ڈاکٹر گوہر نوشاہی، نائب ناظم درسیات، مقتدرہ قومی زبان، ۱۶ روڈ ی (غربی)، بلیو ایریا، اسلام آباد (پاکستان)

مختلف مسلمان گھرانے پنجاب میں آباد ہوتے جا رہے تھے اور یہاں کی دیسی رسم و رواج اختیار کر رہے تھے۔ یہاں کی زبان ان کے الفاظ قبول کر رہی تھی اور وہ خود یہاں کی بولی بولنے کی کوشش کرتے تھے۔ پرتھوی راج چوہان کے باپ کے عہد میں خواجہ معین الدین چشتیؒ اجمیری یہاں آئے تھے۔"[۲]

۷۱۲ء کے قریب اسلامی سلطنت سندھ میں قائم ہوئی۔ لسانی تبادلے اور لفظی میل ملاپ کا سلسلہ شروع ہو گیا، لیکن یہ ضرورت اس وقت شدید ہوئی جب دونوں تہذیبوں نے لسانی مفاہمت کے ساتھ فکری عمل کی طرف قدم بڑھایا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اسلامی سلطنت کا دارالحکومت لاہور بنا اور بقول سید سلیمان ندوی شعر و ادب کا مرکز ملتان سے لاہور کی طرف منتقل ہو گیا۔"[۳]

ندوی صاحب کا خیال ہے کہ لاہور کو علم و ادب کی مرکزیت ناصر الدین قباچہ کے عہد میں نصیب ہوئی ہے جو سلطان التمش کا معاصر و حریف تھا۔ کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ اس سے قبل "ملتان ہی اسلامی علوم و فنون کا مرکز اور اسلامی تعلیم کی درس گاہ تھا۔"[۴] لیکن اس رائے پہ اتفاق کرنا یوں ممکن نہیں ہے کہ ناصر الدین قباچہ سے دو سو سال پہلے لاہور مرکزی حیثیت حاصل کر چکا تھا۔ دسویں صدی کے آخر میں راجہ جے پال لاہور کا حاکم تھا جسے ۹۸۸ء میں سبکتگین نے شکست دی پھر محمود نے ۱۰۰۱ء میں جے پال اور ۱۰۰۸ء میں اس کے بیٹے انند پال کو شکست دے کر قلمرو پنجاب پر قبضہ کیا۔ ۱۰۳۶ء میں لاہور آل غزنہ کا دارالسلطنت قرار دیا گیا۔ اور یہ شہر نہ صرف تہذیب و تمدن بلکہ علم و ہنر اور ادب و فن میں بھی غزنی ثانی بن گیا۔ محمود غزنوی اور اس کی اولاد علم دوست اور اہل علم کی قدردان تھی۔ اس زمانے میں غزنی اور لاہور فارسی زبان و ادب کے دو مشہور مرکز مانے جاتے تھے۔ تاریخ بیہقی کا مصنف تو تلک حجام تک کی علمیت کا قائل ہے۔ اس عہد میں البیرونی جیسا متبحر عالم ہندوستان میں آیا۔ سنسکرت زبان میں مہارت حاصل کی۔ ہندوستانی تہذیب کا بغور مطالعہ کیا اور کتاب الہند جیسی معرکۃ الآراء تصنیف ورثے میں چھوڑی۔ آل سبکتگین کے زمانے میں مسلمانوں کے ہندوؤں کے ساتھ گہرے تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ اس میل جول اور تبادلۂ خیالات نے ایک نئی زبان کو جنم دیا، جسے اردو کہا جاتا ہے۔ اس بات کی تصدیق اردوئے قدیم کے مصنف اس طرح کرتے ہیں:

"تاریخ زبان اردو کا یہ تاریک حصّہ جو کئی صدیوں پر پھیلا ہوا ہے اگر روشنی میں لایا جائے اور اس کی بنیاد پر اردو زبان کی عہد بہ عہد ترقیاں مطالعہ کی جائیں اور اس

کے بعد اس کی تاریخ کو سلسلہ وار ترتیب دیا جائے تو ایسی صورت میں ماننا پڑتا ہے کہ آل سبکتگین کے زمانے میں اردو کی ابتدا ہوئی۔"(۵)

غزنوی دور میں لاہور ثقافتی، اور ادبی تحریکوں کا مرکز اور بقول استاذ نفیسی "غزنی خورد" کے نام سے مشہور تھا۔ اس جگہ یہ بات بھی قرینِ صحت ہے کہ اس لسانی میل جول کا سب سے بڑا سبب مشائخ تھے، جنھوں نے اہلِ ہنود کو کثرت سے مشرف بہ اسلام کیا اور ہندو مسلم نفاق اور دوئی کو ختم کر د... ان حالات میں مسلمانوں کو ہندوؤں اور ہندوؤں کو مسلمانوں کی زبان میں حصہ دار بنتے ہوئے ... بھی تامل نہ تھا۔ اس لحاظ سے غزنوی عہد کو اردو زبان کی پیدائش کا زمانہ کہا جا سکتا ہے اور اس کی پیدائش کا علاقہ پنجاب اور خاص کر لاہور تسلیم کیا جا سکتا ہے۔"

اردو زبان کی جو بنیاد عہد غزنوی میں رکھی گئی وہ بتدریج مستحکم ہوتی گئی۔ اگرچہ غزنوی عہد سے لے کر مغلیہ دور حکومت تک دربار اور عوام میں فارسی زبان کا سکہ ہی رائج رہا لیکن اردو کا جرثومہ بھی کمال سخت جان تھا کہ مسلسل پرورش پاتا رہا اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اردو زبان کے خاکے میں برابر رنگ آمیزی ہوتی رہی۔

لاہور سے اردو زبان کا تعلق امیر خسرو کی تصنیف "نہ سپہر" سے ثابت ہے، جس میں انھوں نے ہندوستان کی مختلف بولیوں کا ذکر کرتے ہوئے اس سرزمین کی بولی کو "لاہور" کا نام دیا ہے۔ ہندوستان کی بولیاں امیر خسرو کے نزدیک یہ ہیں:

(۱) سندھی (۲) لاہوری (۳) کشمیری (۴) ڈوگری (۵) گجراتی یے گوڑی (۶) تلنگی (۷) بنگالی (۸) اودھی (۹) دہلوی (۱۰) سنسکرت

"لاہور" کے بارے میں ڈاکٹر کے۔ ایس۔ بیدی کا خیال ہے کہ:

"غزنوی عہد میں لاہور اسلامی سلطنت کا مرکز قرار پایا تو لاہوری زبان جو ٹکی کی جانشین تھی اس میں ملتانی مخلوط زبان اور فارسی نے اس پر اثر ڈالنا شروع کیا۔ اب زبان کا ہیولیٰ تیار ہو گیا۔ یعنی غزنوی عہد کی لاہور یا لاہور کے آس پاس بولی جانے والی زبان جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے تبادلۂ خیالات کا ذریعہ تھی، موجودہ پنجابی اور اردو کی ابتدائی شکل تھی۔"(۶)

تر

پنجابی ز

مٹر سو

"

ر بلائند

میر

اردو زبان کا پنجابی سے لسانیاتی رشتہ واضح کرنے کے لیے حافظ محمود شیرانی نے "پنجاب میں اردو" میں بڑے وقیع انداز میں استدلال کیا ہے۔ لیکن محمود شیرانی دراصل شیر علی سرخوش کے تذکرہ "اعجاز سخن" کے خوشہ چیں ہیں۔ سرخوش نے اس تاریخی اور لسانی اہمیت کو یوں واضح کیا ہے:

"صوبہ پنجاب میں سب سے پہلے ہندوؤں اور مسلمانوں کا اتصال ہوا جہاں فاتح مسلمانوں نے دہلی یا ہندوستان کی طرف قدم بڑھانے سے قریباً دو سو برس پیشتر مستقل سکونت اختیار کی تھی۔ اس کی اہمیت اور اردو زبان سے اس کے ابتدائی تعلق کو بالکل نظر انداز کیا گیا ہے۔"(۷)

سرخوش نے محققین کی جس ناانصافی کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا سراغ شوکت سبزواری مسعود حسین خاں اور مولانا محمد حسین آزاد کے یہاں بھی ملتا ہے جنھوں نے اردو اور پنجاب کے روابط دریافت کرنے میں بے اعتنائی سے کام لیا ہے۔ "لاہوری" زبان سے لاعلمی کی بنا پر بے شمار دانشوروں نے ٹھوکریں کھائی ہیں، سرخوش کے الفاظ ہیں:

"۱۸۴۹ء کے قریب مولانا امام بخش صہبائی نے جب اردو زبان کے قواعد مرتب کیے تو اس زبان کی تاریخ میں یہ بھی لکھ دیا کہ نامعلوم "دستا" کون سا لفظ ہے جو ولی نے متواتر استعمال کیا ہے۔ شاید یہ کوئی دکنی لفظ ہو گا۔ یہ بات مولانا کی لاعلمی کی دلیل ہے کیونکہ "دستا" خالص پنجابی لفظ ہے جو اب تک یہاں مستعمل ہے... اسی طرح تذکرہ شعرائے دکن مولفہ عبدالجبار ملکاپوری میں لکھا ہے کہ ولی نے بعض خاص خاص الفاظ نظم کیے ہیں جو دکن سے مخصوص ہیں۔ مثلاً "سٹ دیا"، "چھڈ دیا" اور "کیتا" وغیرہ حالانکہ یہ سب الفاظ بھی پنجابی ہیں۔"(۸)

"لاہوری" بولی اردو زبان کی خشت اول تھی۔ یہی ترقی کرتے کرتے اردو بنی اور بالآخر ادب کی منزل تک جا پہنچی۔ مختلف ادوار میں جن شعراء نے اس گلشن کی آبیاری کی آج ان پر وقت اور گمنامی کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ تاہم جن شعراء کا کلام زمانے کی دستبرد سے بچ گیا ہے وہ لاہور میں اردو کی نمائندگی کرنے کے لیے کافی ہیں:

۱۔ **مسعود سعد سلمان:۔** لاہور کا یہ مایہ ناز شاعر ہے لیکن آج اس کا ہندوی کلام دستیاب

نہیں ہو رہا۔ امیر خسرو نے اپنے دیوان غرۃ الکمال کے دیباچے میں ہمیں بتایا ہے کہ مسعود سعد سلمان کا ہندوی کلام تھا اور پورا ایک دیوان اردو زبان میں تھا۔ اپنے دیوانوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"پیش از این شاہان سخن کسے را سہ دیوان نہ بود مگر مرا کہ خسرو ممالک کلام مسعود سعد سلمان را اگرچہ ہست اماں آں سہ دیوان در عبارت عربی و فارسی و ہندوی است"(۹)

مسعود سعد سلمان کے لاہور کے ہونے میں شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ رضا زادہ شفق کا کہنا ہے کہ اصل اس کی ہمدان ہے اور مولد لاہور ہے"(۱۰) اسی طرح ذبیح اللہ صفا مسعود سعد سلمان کی جائے ولادت لاہور ہی کو قرار دیتے ہیں(۱۱)۔ عوفی نے اس کے ہندوی دیوان کا اعتراف کیا ہے(۱۲)۔ مسعود سعد سلمان نے دیوان فارسی میں اپنے آپ کو لاہور کا فرزند عزیز لکھا ہے اور اس شہر سے بے پناہ محبت کا اظہار کیا ہے۔ مسعود کے حالات کی طرف مقالے کے حصہ تاریخ میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ اس جگہ اس قدر اعادہ کر دینا کافی ہے کہ مسعود کے والد سعد سلمان ۱۰۲۵ء میں محمد بن مسعود کے ہمراہ ہندوستان میں آئے۔ یہاں وہ ساٹھ برس تک رہے اور مسعود کی پیدائش لاہور ہی میں ہوئی پھر مسعود غزنوی دور کے حاکم مسعود ثالث کے عہد میں جالندھر اور قصدار کا حاکم رہا۔ بادشاہ سے ناچاقی کے سبب سے اٹھارہ سال تک قید میں رہا۔ آخر سلطان کے ایک مقرب عبدالملک کی سفارش پر رہائی ہوئی اور یہ اپنے باپ کی جاگیر پر چلا گیا۔ کچھ عرصہ بعد ابونصر وزیر نے اسے جالندھر کی حکومت عطا کی لیکن ابونصر بہت جلد شاہی عتاب میں آیا اور اس کے ساتھ ہی مسعود کو بھی آٹھ برس تک قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑیں۔

مسعود سعد سلمان نے فارسی شاعری میں بارہ ماسہ کی صنف کو رواج دیا جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے مزاج پر ہندوستانی تہذیب اور طرز فکر کا کس قدر گہرا اثر موجود تھا۔ مسعود نے قطعات شہر آشوب بھی لکھے ہیں جن میں پیشہ وروں کا ذکر ہے۔ ایسے شہر آشوب سنسکرت میں لکھے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ مسعود "مارا مارا" اس کے ایک شعر میں بعینہٖ موجود ہے۔

جور عذرا بفرید کوس محمودی　　　　برآمد از پس دیوار حصن مارا مارا

۲۔ **چند بردوائی**: پرتھوی راج کا ہم عصر ہے اور لطف کی بات یہ ہے کہ دونوں کا روزنا

یک ہے۔ چند کی ولادت کا فخر بھی سرزمین لاہور کو ہے۔ ۱۱۵۹ء میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ اجمیر کے راجہ سومیشر کے زمانے میں تلاش معاش میں لاہور سے نکل کر راجپوتانہ پہنچا اور دربار تک رسائی حاصل کی۔

چند بردوائی ہی وہ پہلا ہندو شاعر ہے جسے مسعود سعد سلمان کے مقابلے میں پیش کیا جاسکتا ہو۔ اردو شاعری کی تخلیق کے باب میں اسے اولیت کا شرف حاصل ہے۔ مسعود سعد کا ہندی دیوان زمانے کی دستبرد سے محفوظ نہ رہ سکا لیکن چند بردوائی خوش نصیب ہے کہ اس کا کلام پرتھوی راج راسو میں محفوظ ہے۔ اس کے دو شعر ملاحظہ ہوں:

بارہ بانس تیس گج انگل چار پرمان
اتنے دھر پر شاہ ہے مت چوکے چوہان

پھیر نہ جننی جنم میں پھیر نہ کھینچے کمان
سات بار تم چوک گیو، اب نہ چوک چوہان

اگرچہ آج وقت کی مسافت سے قلمی نمونے فراہم نہیں ہوتے، پھر بھی کہیں کہیں شعراء کا کلام اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ سرزمین پنجاب، اردو کی آبیاری میں ہمیشہ محور رہی ہے۔

۳۔ **چندربھان برھمن:** برہمن کے والد کا نام دھرم داس تھا۔ ان کا وطن تذکرہ حسینی کے مصنف نے اکبرآباد بیان کیا ہے لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ بیشتر تذکرہ نگار اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ چندربھان برہمن نے انشائے چہار چمن میں خود ایک جگہ اعتراف کیا ہے کہ:

"این نیازمند بہ دارالسلطنت لاہور بمقتضائے لطافت آب وہوا اتسام خوبی ہا کہ دم حالات بہ قسمت انتحادمی زند، رسیدہ"۔ برہمن نے ابتدائی تعلیم ملّا عبدالحکیم سیالکوٹی سے حاصل کی، پہلے پہل امیر عبدالکریم میر عمارت لاہور کی ملازمت اختیار کی۔ انھیں کے ذریعے افضل خان شیرازی وزیر اعظم شاہجہاں تک رسائی ہوئی جہاں وہ دیوان مقرر ہوئے۔ افضل خاں کی وفات کے بعد جب بادشاہ لاہور میں آیا تو برہمن بھی افضل خاں کے متعلقین کے ساتھ باریاب ہوا اور ایک رباعی پیش کی۔ شاہجہاں نے خوش ہو کر اسے ملازمان اہل قلم میں شامل کر لیا۔ ۹۱ سال کی عمر میں فوت ہوا۔

برہمن نے اردو میں بھی طبع آزمائی کی ہے۔ مندرجہ ذیل غزل اس کی یادگار ہے:

خدا جانے یہ کس شہر اندر ہمن کو لائے ڈالا ہے
نہ دلبر ہے نہ ساقی ہے، نہ شیشہ ہے، نہ پیالا ہے

پیا کے نام کی سمرن کیا چاہوں، کروں کیسے؟
نہ تسبیح ہے، نہ سمرن ہے، نہ کنٹھی ہے، نہ مالا ہے

پیا کے نام عاشق کون قتل باعجب دیکھے ہوں
نہ برچھی ہے، نہ کرد چھپی ہے، نہ خنجر ہے، نہ بھالا ہے

خوباں کے باغ میں رونق ہووے تو کس طرح ہووے
نہ دونا ہے، نہ مروا ہے، نہ سوسن ہے، نہ لالہ ہے

برہمن واسطے اشنان کے پھرتا ہے بگیا میں
نہ گنگا ہے، نہ جمنا ہے، نہ ندی ہے، نہ نالا ہے

۴۔ **پیر سکندر شاہ امداد لاہوری:** پیر سکندر شاہ ایسے خاندان سے تعلق رکھتے ہیں جو لاہور میں اردو کی خدمت کے سلسلے میں مشہور ہے۔ یہ خاندان علمی اور ادبی اعتبار سے بڑا برگزیدہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس خاندان کے پیر مراد شاہ، پیر قلندر شاہ اور پیر سکندر شاہ سبھی پنجاب کے اولین شعراء میں شمار ہوتے ہیں۔ پیر سکندر شاہ امداد مراد شاہ کے بھانجے تھے جو عین شباب میں ۱۹ برس کی عمر پا کر فوت ہوئے اور جن کا مزار حضرت قطب العالم کے قریب ہے۔ سکندر شاہ امداد کی تاریخ وفات مفتی غلام سرور لاہوری نے "عارف اکبر سکندر شاہ" یعنی ۱۲۱۴ھ نکالی ہے۔[10] لیکن سکندر شاہ کے بھائی قلندر شاہ کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ سکندر شاہ امداد ۱۲۱۰ھ میں انتقال کر گئے تھے۔ ان کے کلام میں سے ایک غزل ملتی ہے جسے حافظ محمود شیرانی[11] اور پیر غلام دستگیر نامی[12] نے نقل کیا ہے۔ غزل یہ ہے:

بادہ و جام و ساقی و گل و مُل	ہے نہیں بھلائے اک وہ غیرت گل
شب میں احوال اس کا کہہ نہ سکا	شیشہ ہر چند کرتا رہا قلقل

زلفِ مشکیں کو دیکھ کر اس کی — کٹ گیا آج طرّہ سنبل
جس گل اندام کے لیے میں نے — کھائے اپنے بدن پہ لاکھوں گل
سوا فشارہ میں اس کے خوں میرا — لے گیا اس کا زنگی کاکل
دیکھ کر اس پری کو ہوش و حواس — آہ پروانہ کر گئے بالکل

فیض شاہ مراد سے امداد
ہیں رتبے باندھ ریختوں کے پل

۵۔ مراد شاہ لاہوری: یہ بھی حضرت عبدالجلیل چوہڑ بندگی کے خانوادے سے تھے نام غلام رکن الدین مراد شاہ تھا۔ لاہور کے باشندے اور اکابرین لاہور سے گہرے مراسم تھے۔ اس وقت پنجاب کی حالت سیاسی بحران کا شکار تھی۔

۶۔ مراد شاہ کی ولادت ۱۷۷۰ء میں ہوئی تھی۔ بارہ سال کی عمر تھی کہ ان کے والد پیرہ کرم شاہ المعروف بہ مسیتا شاہ لکھنؤ روانہ ہوئے۔ لیکن راستے میں ڈاکوؤں کے ہاتھ سے ۱۷۸۵ء میں شہید ہو گئے۔ مراد شاہ بچتے بچاتے پہلے بریلی پہنچے، پھر لکھنؤ میں راجہ صورت سنگھ دیوان مرزا امانی لکھنوی کے ہاں باعزت روزگار مل گیا۔ مراد شاہ کی طبیعت شاعری کی طرف مائل تھی۔ چنانچہ شاہ اجمل الہ آبادی کی خدمت میں زانوئے ادب تہ کیا۔ شاہ صاحب کا تذکرہ ان کے اکثر اشعار میں موجود ہے۔

ہے اس عہد میں شاہ اجمل کی ذات — کھانے کو عالم کے راہ نجات

آپ سات سال تک لاہور سے باہر رہے۔ اس میں شک نہیں کہ "قیام اودھ نے مراد شاہ کی زبان اور طرزِ بیان پر خوش گوار اثر ڈالا۔ ان کی زبان اس قدر صاف اور شستہ ہے کہ اس دور کے کسی پنجابی الاصل شاعر سے اس کی توقع نہیں ہو سکتی"[۱۳] ۱۲۰۳ء میں آپ واپس لاہور آ گئے۔ یہاں پر ۱۲۱۵ھ تک رہے اور بالآخر ۳۰ برس کی عمر پا کر ۱۸۰۰ء میں وفات پائی۔

اردو زبان کے لیے مراد شاہ کی پیشین گوئی کس قدر پیغمبرانہ بصیرت کی حامل تھی۔

اسی کا شہرہ اب ہو جائے سب تک — یہاں سے تا بہ ایران بل عرب تک

پسند طبع وزراء وشہاں ہے ۔ غرض جو کچھ ہے اب اردو زباں ہے
مراد پنجاب کے پہلے شاعر ہیں جنھوں نے اردو کے لفظ کو زبان کے لیے استعمال کیا تھا۔[14] دیوانِ مراد سے اشعار کا مختصر انتخاب پیش خدمت ہے:

تیری طلب میں ہم پھرے ملک بہ ملک سو بہ سو
شہر بہ شہر، دہ بہ دہ، خانہ بہ خانہ، کو بہ کو،

جوشِ جنوں میں سال ہا وحشی ترا پیا پھرا
کوہ بہ کوہ، بر بہ بر، بحر بہ بحر، جو بہ جو

دل جو گیا، لگا نہ ہاتھ، زلف میں ڈھونڈ ساری رات
پیچ بہ پیچ، خم بہ خم، تار بہ تار، مو بہ مو

دل ہو کسی پہ مبتلا جب کہ ہو وہ بھی تیرے سا
شکل بہ شکل، قد بہ قد، عین بہ عین، ہو بہ ہو

دل سے مراد ہے کہ اب یار سے سوویں مل کے شب
سینہ بہ سینہ، لب بہ لب، چشم بہ چشم، رو بہ رو[15]

۷۔ **میر نتھو شاہ حکیم:** ان کا تذکرہ قاضی فضل حق نے کیا ہے، انھیں میر نتھو کی غزل بیاض مملوکہ پروفیسر ضیاء محمد سے دستیاب ہوئی تھی۔ حکیم صاحب ذات کے سید تھے اور طبابت کرتے تھے۔ اردو میں بھی شعر کہتے تھے۔ کنہیا لال ہندی نے تاریخ لاہور میں لکھا ہے کہ یہ شخص بھی صاحب تصانیف حکیم تھا۔ کتاب تبصرۃ الاطبا اور مراۃ الشفاء ان کی عمدہ تصانیف ہیں۔ ان کے خاندان میں سے حکیم عنایت شاہ تھے جن کی عزت و توقیر لاہور میں بہت تھی۔ میر نتھو کی ایک غزل جو قاضی فضل حق نے اپنے مقالے میں درج کی ہے یہ ہے:[16]

نہ پوچھ خونیں دلوں سے قصہ خموش ہو رہ ہلا نہ ہرگز
برنگ غنچہ لہو بھرے ہیں ہمارے لب کو کھلا نہ ہرگز
بھری ہیں خون جگر سے آنکھاں نہ چھیڑ مجھ کو قسم ہے تجھ کو

کہ ہیں لبالب یہ دونوں شیشے جھلک پڑیں گے ڈھلا نہ ہرگز
سوا ہمارے اس ایک دل کے وہ کون سا غنچہ جس کے اوپر
صبا لگا دے بہت سے زور سے پھرا ایک دم بھی کھلا نہ ہرگز
سرشک عشاق کے تو ظالم کرے ہے پامال ڈر خدا سے
جنھوں کو آنکھوں میں ہم نے پالا انھوں زمین میں رلا نہ ہرگز
رقیب سرکش بخواب سے ہوگیا ہے تو کیا ہوا ہے
نہ چھیڑ اس کو وہ مردہ دل ہے موا بھلا ہے جلا نہ ہرگز

۸۔ قناعت لاہوری: قناعت کا ذکر اکثر تذکرہ نگاروں نے کیا ہے۔ شاید یہ ذکر اس لیے ہو کہ وہ لاہور سے منتقل ہو کر لکھنؤ میں مقیم ہو گئے تھے۔ عبدالغفور نسّاخ لکھتے ہیں:

"قناعت تخلّص مرزا محمد بیگ لاہوری ولد مرزا احسن بیگ شاگرد حسرت ۱۱۹۶ھ مطابق ۱۷۸۰ء میں لکھنؤ میں تھے۔"(۱۷)

ایک شعر نساخ نے دیا ہے، پیش خدمت ہے:

زیست اب مجھ سخت جاں کی سب کو لگتی ہے بری فائدہ یہ کچھ ہوا ہے دل لگانے سے مجھے

۹۔ فدوی لاہوری: سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد پنجاب میں سیاسی ابتری کا دور شروع ہوا۔ احمد شاہ کے حملوں اور سکھوں کی یلغار نے عوام پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا۔ اس صورت حال میں لوگ مجبور ہوئے کہ پنجاب سے نکل کر کسی پناہ گاہ میں سر چھپائیں۔ شعراء میں سے اکثر کی ہجرت ان حالات میں ثابت ہے۔ ناسخ بھی اس خطے کا تھا، لکھنؤ نے اسے اس طرح اپنایا کہ ناسخ اور لکھنؤ لازم و ملزوم ہوئے اور یہاں تک کہ آج اس کے پنجابی الاصل ہونے پر شبہ ہوتا ہے۔ فدوی اس سلسلے میں بڑے سخت جان واقع ہوئے ہیں۔ وہ سودا سے دو دو ہاتھ بھی کرتے ہیں لیکن پنجاب کا تمغہ بھی ان سے جدا نہیں ہوتا۔ وہ دہلی میں اقامت گزیں ہونے کے بعد فدوی لاہوری ہی مشہور ہوئے۔

فدوی نومسلم تھے اور صابر علی شاہ صابر کے شاگرد تھے۔ مجموعۂ نغز میں لکھا ہے کہ:

"بقال سپرے بود از نواح پنجاب کہ بنا بر سعادت ازلی و عنایت لم یزلی بہ تاثیر صحبت اسلامیان ربقہ اطاعت دین متین بگردن جاں افگندہ بر مرہ اہل اسلام درآمدہ خود را بہ مرزا فدوی نامی ساخت۔ و شوق شاعری بہم رسانیدہ شاگرد صابر علی شاہ صابر شد۔ نہایت پر گواست۔ قطعہ ہائے طولانی گفتہ، غلطی ہائے فاحش در شعر می کند۔ بنا بر کثرت مشق خوب ہم در کلامش توۃ شعر گوئی بسیار داست،" (۱۸)

بقول شیرانی فارسی اور اردو میں کامل تھے۔ (۱۹) بہت جمال پرست اور آوارہ منش انسان تھے۔ مصحفی لکھتے ہیں:

"زیادہ از مرثیہ شاعری قدم در راہ امرد پرستی می گزاشت۔ چند خانہ جنگی ہم کردہ و بہ کودکان جسین تعشق ورزیدہ۔ اکثر اعضائش دیدم کہ بود وند۔ در ایام کہ از شاہجہان آباد در لکھنؤ آمد، دراں روز فقیر دراں در بود کہ شورش او بہ سمع رسیدہ۔ آخر روزے برائے دیدنش رفتم۔ او باش چند گرد او نشستہ دیدم"

فدوی کا سب سے بڑا معرکہ سودا سے متقابل ہونا ہے۔ سودا نے ان کی بڑی زوردار ہجویں لکھی ہیں۔ دہلی سے نکل کر نواب محمد یار خاں کی سرکار میں ملازم ہوئے لیکن اپنی حرکات مذمومہ کے سبب سے انھوں نے فارسی کے مشہور قصے یوسف زلیخا کو اردو میں لکھا۔ اس کام کی شہرت کے بارے میں مصحفی کی رائے یہ ہے:

"حسب الفرمائش نواب ضابطہ خاں کہ پیش ازیں چندی رفیق ایشاں بنرہ بودہ است مثنوی زلیخا را بزبان ہندی نظم می کرد۔ چنانچہ او نا تمام ماندہ۔ کلامش بر زبان بازاریاں بسیار واثر و ماثر است۔"

نمونہ کلام:

مجھ پہ یہ ظلم یہ جفا باعث	کچھ تو میں بھی سنوں بھلا باعث
ایک تقصیر بھی تو ثابت ہو	بے جہت ہو رہے خفا باعث

آنسو نہیں ہیں دیدہ تر میں بھرے ہوئے
موتی ہیں آبدار صدف میں دھرے ہوئے
خالی کر ان کو دل کے نشانے پر ایک بار
ترکش تری نگہ کے ہیں دونوں بھرے ہوئے

نے ہمیں تاب خموشی ہے نہ یارائے سخن
بات بھی تجھ سے جو کہتے ہیں تو ڈرتے ڈرتے
کس کو جینے کی توقع ہے بھلا اے فدوی
عمر آخر ہوئی پیمانہ کو بھرتے بھرتے

کھلے بالوں میں یوں چمکے ہے تیرا عارض رخشاں
کہ جوں ابر سیہ میں برق سو سو بار ہو پیدا

سب اہل جہاں پھرتے ہیں نمناک زمیں پر
اوقات کوئی کاٹے گا کیا خاک زمیں پر

۱۰۔ حاجی میر علی اکبر رمال:

بیشتر تذکرہ نگاروں نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ لچھمی نرائن شفیق کے تذکرے چمنستان شعرا سے پتہ چلتا ہے اسے بیحد احترام اور عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ شفیق نے اس کا ذکر انتہائی عقیدت سے کیا ہے۔ شاید اس لیے کہ شفیق نے اس سے علم رمل سیکھا تھا۔ اس کا لاہوری ہونا مسلّم ہے کیونکہ شفیق لکھتا ہے:

"در علم رمل مہارت خوب دارد و این فن را بہ نیکوترین وجہ می پندارد۔ آرے شہسوار این فن در لطیفہ گوئی زیب انجمن است۔ از لاہور کہ مولد اوست در عمر بست و یک سالگی محمل سفر بست بیت اللہ بست"۔ (۲۱)

بیت اللہ کے سفر سے پہلے وہ تین ماہ تک شاہجہاں آباد میں مقیم رہا۔ وہاں مظہر جانجاناں، عبدالحی تاباں اور مرزا رفیع سودا جیسے اکابر شعراء سے ملاقات ہوئی۔ بعد ازاں اکبر آباد سے گوالیر پہنچا۔ اور آٹھ ماہ تک وہاں قیام کیا۔ وہاں سے بیت اللہ شریف جانے کا ارادہ مصمم کر لیا اور سورت پہنچا۔ چار ماہ تک اس سرزمین میں رہ کر جہاز پر سوار ہوا اور تین ماہ تک بیت اللہ شریف میں احرام باندھے رکھا۔ اڑھائی سال دیار پاک میں رہا اور چھے مہینے مدینہ منورہ کی زیارت سے شرف یاب ہوا۔ وہاں

سے واپسی پر حیدرآباد دکن کا رخ کیا اور حضرت شاہ امین کے ہاتھ پر بیعت کی۔ کچھ عرصہ بعد شاہ ساکا سے ملاقات ہوئی اور ان کی صحبت سے ریختہ گوئی کا شوق پیدا ہوا۔

میں ہر سخن میں "حاجی" اب کیوں نہ درفشاں ہوں
استاد مجھ کو سامی صاحب کمال بس ہے

لاہور سے حاجی کے والہانہ عشق کا تذکرہ شفیق نے ان الفاظ میں کیا ہے:

"القصہ مرد رنگین، مزاج و پاکیزہ گفتار است۔ حق تعالیٰ دبیر گاہ سلامت دارد و خیال خام لاہور از دلش بر دارد۔"(۲۲)

حاجی کے کلام میں پنجابی اثرات موجود ہیں۔ لب و لہجہ اس کے لاہوری ہونے کا غماز ہے۔

رکھتا ہے آج قتل کا دل میں خیال تو — غصّے کی تیرے ہم نے یہ نظریں پہچانیں
رہتی ہیں رات دن ترے بس انتظار میں — روئیں نہیں تو کیا کریں آنکھیں نمانیاں

تن ہوا جل خاک میرا دیکھ کر رنگین لباس — آتش اب دل کو لگی ہے جامۂ گلنار کی
چشم شہلا دیکھ اس کی ہو گیا مخمور دل — کیونکہ بھولے مجھ سے ایسے نرگستاں کی بہار

۱۱۔ مرزا نیاز علی بیگ نکہت:

قادر بخش صابر نے گلستان سخن میں لکھا ہے کہ نکہت خاندان شرافت اور رو در مان نیابت سے تھا۔ فن سخن میں شاہ نصیر کی شاگردی اختیار کی تھی۔ تلاش روزگار میں دہلی سے لاہور میں آیا۔ ان دنوں یہاں رنجیت سنگھ کے بیٹے راجہ شیر سنگھ(۲۴) کی حکومت تھی۔ نکہت نے ایک قصیدہ نذر کیا جو راجہ کو پسند آیا اور از راہ قدر دانی معقول رقم نان و نفقہ کے لئے مقرر کر دی گئی۔ ایک روز جب کہ نکہت راجہ کے حضور میں تھا اور ایک تازہ قصیدہ پیش کر کے صلے کا متوقع تھا کہ عین دربار میں سازشیوں نے راجہ کو قتل کر دیا۔ نکہت واقعے سے اتنا ہراساں ہوا کہ سر پہ پاؤں رکھ کر دہلی کی طرف بھاگا اور تادم مرگ خانہ نشین رہا۔ فرہنگ مصطلحات زبان اردو اس کی معرکۃ الآرا تصنیف ہے۔ علاوہ ازیں سکندر نامہ (اردو نظم) اور مثنوی نل دمن (اردو) بھی اس کی قابل قدر تخلیقات ہیں۔

نل دمن کا ایک ناتمام مخطوطہ رضا لائبریری رام پور میں موجود ہے۔ چند اشعار صابر کے تذکرہ گلستان سخن کے انتخاب سے پیش کیے جاتے ہیں:

کھیلنا ہے ساتیا کو نو بط مے کا شکار
تو لب دریا بنا موج مئے احمر کا دام

لگا ہے جب سے دل اس شوخ ہرجائی سے اے ہمدم
طبیعت ایک دم اپنی نہیں اب ایک جا لگتی

ترحم کب کسی پر یہ ستم آثار کرتے ہیں
نمک اس پر چھڑکتے ہیں جسے افگار کرتے ہیں

۱۲۔ فقیر سید نور الدین منورؔ:

لاہور کی تاریخ میں فقیر خاندان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ فقیر غلام محی الدین نوشہ ثانی لاہور کے بڑے قابل احترام بزرگوں میں شمار ہوتے تھے۔ سوہن لال سوری نے عمدۃ التواریخ میں ایک جگہ لکھا ہے کہ رنجیت سنگھ کو پنجاب پر حکومت انھیں کی دعا سے ملی تھی۔ فقیر غلام محی الدین نوشہ ثانی کے تین بیٹے تھے۔ فقیر عزیز الدین آزاد، فقیر امام الدین اور فقیر نور الدین منور۔ تینوں عربی اور فارسی کے یکتائے روزگار عالم تھے۔ عزیز الدین آزاد فارسی کے شاعر تھے۔ قلمی دیوان فقیر خانہ اندرون بھاٹی دروازہ لاہور محفوظ ہے۔ فقیر نور الدین منور تخلّص کرتے تھے، فارسی کا دیوان ہے مگر اس میں اردو کی بھی کئی غزلیں اور اشعار ہیں، آپ کی وفات ۱۸۵۲ء میں ہوئی۔ نمونۂ کلام یہ ہے:

حضرت خیر الوریٰ مالک قدر (کذا) و قضا ۔۔۔ سید ہر دو سرا ڈھونڈے تری یہ رضا
جڑ سے لے تا بہ کل خار سے لے تا بہ گل ۔۔۔ عام سے لے تا رسل خلق سے لے تا خدا
اور یہ سب ہیں ترے واسطے پیدا ہوئے ۔۔۔ اے مہ عالی لقب صاحب جدّ و علا
ذرے سے لے تا بہ ضو، صدف سے لے تا بہ در ۔۔۔ زندہ سے لے تا بہ حر، بوم سے لے تا ہما
بیج سے لے تا ثمر، سمک سے لے تا قمر ۔۔۔ زیر سے لے تا زبر، فرق سے لے تا بہ پاء

خیر سے لے تا بہ شر، جن سے لے تا بشر   بحر سے لے تا بہ بر عدل سے لے تا جفا

کو تمش اکنوں سلام بر سر ختم کلام   در شہ خیرا لانام طلب کسنم مدعا

عرض کرے نور دیں سجدے میں رکھ کر جبیں

اے شہ دنیا و دیں سید حاجت روا

۱۳۔ دیوان امرناتھ اکبری:

دیوان امرناتھ تو دراصل کشمیری ہے لیکن اس کے آباء واجداد محمد شاہ کے عہد میں لاہور چلے آئے تھے اور یہیں مستقل سکونت اختیار کرلی تھی۔ دیوان امرناتھ کے والد راجہ دینا ناتھ رنجیت سنگھ والئ لاہور کے دیوان تھے۔ سیتارام کوہلی کے بقول اکبری کی پیدائش ۱۸۲۲ء میں ہوئی۔ اس زمانے کے برگزیدہ عالم مولوی احمد بخش یکدل سے اکبری نے تعلیم حاصل کی۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کا خاص منظور نظر ہوا اور جب گیارہ سال کی عمر تھی تو مہاراجہ کے کہنے پر ظفر نامہ رنجیت سنگھ لکھنا شروع کیا جس میں ۱۸۳۳ء سے ۱۸۳۶ء تک کے حالات قلمبند کیے ہیں۔ فارسی زبان کے بہت بڑے عالم تھے، اردو میں بھی ایک دیوان ان سے منسوب ہے۔ ۱۸۶۸ء میں وفات پائی[۲۸] ذیل اشعار رفیق مارہروی نے اپنی کتاب ہندوؤں میں اردو میں لکھے ہیں۔[۲۹]

شوریدہ سر ہوں یاد ملاحت میں آپ کی

حق نمک کے ذوق کو بھولا نہیں ہوں میں

مردان خدا خواہش دنیا نہیں کرتے

آزاد راہ و رسم کی پروا نہیں کرتے

نالوں کا میرے پہنچ گیا صور تک اثر

دنیا کو میں نے عالم محشر بنا دیا

دل اکبری نے آپ دیا زلف یار کو

مومن کو مار مار کے کافر بنا دیا

پی

مسٹر

وو

ورریلانڈ

میر

حواشی

(۱) تین ہندوستانی زبانیں، صفحہ ۱۲۱ (۲) ایضاً، صفحہ ۱۲۹

(۳) نقوش سلیمانی، پاکستانی ایڈیشن، صفحات ۳۴-۳۳ (۴) ایضاً

(۵) شمس اللہ قادری، اردوئے قدیم، صفحات ۲۱-۲۰،

(۶) تین ہندوستانی زبانیں، صفحہ ۴۴ (۷) اعجاز سخن، باب تاریخ زبان اردو، صفحہ ب

(۸) اعجاز سخن، باب اہل زبان کی پنجابی زبان سے ناواقفیت، صفحہ ۴،

(۹) دیباچہ غرۃ الکمال، صفحہ ۶۶ (۱۰) خزینۃ الاصفیاء، صفحہ ۱۱۶

(۱۱) پنجاب میں اردو، صفحہ ۱۸۶ (۱۲) تاریخ جلیلہ، صفحہ ۲۴۵

(۱۳) نامۂ مراد، دیباچہ از پروفیسر محمد شجاع الدین مرحوم، صفحہ ۷

(۱۴) بحث کے لیے دیکھیے۔ ۱۔ اردو زبان اور اس کے مختلف نام از محمود شیرانی اورنٹیل کالج میگزین لاہور، مئی ۱۹۲۹ء

(۱۵) دیوان مراد، غزل نمبر ۸

(۱۶) ضمیمہ پنجاب میں اردو، حافظ محمود شیرانی، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، مطبوعہ کتاب نما، لاہور، صفحہ ۴۶۸

(۱۷) سخن شعراء، صفحہ ۳۹۰

(۱۸) مجموعہ نغز از قدرت اللہ قاسم، حصہ دوم، صفحہ ۳۹ (۱۹) پنجاب میں اردو، صفحہ ۳۷۷

(۲۰) تذکرہ ہندی از غلام ہمدانی مصحفی صفحہ ۱۶۸ (۲۱) چمنستان شعراء، صفحہ ۱۴۹

(۲۲) ایضاً، صفحہ ۱۵۰ (۲۳) ایضاً، صفحات ۱۵۲-۱۵۱

(۲۴) قادر بخش صابر کو اس سلسلے میں سہو ہوا ہے۔ شیر سنگھ

(۲۵) گلستان سخن، صفحہ ۴۶۸ (۲۶) نقوش لاہور نمبر، صفحہ ۸۱۱

(۲۷) قلمی نسخہ دیوان فقیر سید نورالدین منور، در نوادر فقیر خانہ، متولی میجر فقیر سید مغیث الدین، اندرون بھاٹی دروازہ لاہور۔

(۲۸) نقوش لاہور نمبر، صفحہ ۸۸۵ (۲۹) ہندوؤں میں اردو، صفحہ ۲۳۶

سید محمد عزیز الدین حسین

آگرہ کے آثار قدیمہ: ایک جائزہ

آگرہ ہندوستان کا مشہور شہر ہے۔ آگرے کی وجہ تسمیہ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ لفظ "آگرہ"، سنسکرت لفظ 'اگر' سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں 'پہلے'۔ لہٰذا اگر سے آگرہ ہو گیا۔ کچھ کا بیان ہے کہ کیونکہ یہاں کے پانی میں شور زیادہ ہے اور قدیم دور میں یہاں نمک بہت بنتا تھا لہٰذا اگر یعنی کان نمک سے آگرہ ہو گیا۔ بعض آگرہ کو اگروال بنیوں سے منسوب کرتے ہیں۔

سلاطین دہلی کے عہد میں آگرہ انھیں کے قبضہ میں رہا۔ لیکن بعد میں چوہان راجپوتان چندوار کے قبضہ میں چلا گیا۔ ۱۵۰۱ء میں صفدر خاں نے آگرہ میں ایک جدید شہر آباد کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء وقت، میر رفیع الدین صفوی، شیخ ابوالفتح، عبداللہ دانشمند، شیخ علاء الدین مجذوب، شیخ حسن انصاری یہاں آکر آباد ہو گئے۔

مغل بادشاہ اکبر (۱۶۰۵-۱۵۵۶ء) نے آگرہ کو دارالسلطنت قرار دیا۔ لیکن شاہجہاں نے آگرہ کے بجائے دلی کا انتخاب کیا اور اس کے بعد مغل بادشاہ دہلی ہی میں رہے۔ لیکن بادشاہ کے چلے جانے سے آگرہ کی اہمیت کم نہ ہوئی کیونکہ علماء کی ایک کثیر تعداد آگرہ ہی میں مقیم رہی۔ سعید احمد مولف مرقع اکبر آباد سے پتہ چلتا ہے کہ آگرہ میں تعمیرات کا سلسلہ چلتا رہا۔ ۱۹۱۲ء میں سعید احمد نے ایک رپورٹ مساجد آگرہ پر شائع کی جس کے مطابق اس وقت ۲۸۵ مساجد آگرہ میں موجود تھیں۔ خاص درگاہوں کی تعداد سات تھی۔ گرجے ۱۲ مشہور مندر ۷ اور ۶ قبرستان خاص تھے۔ ۱۹۱۳ء کی رپورٹ سے پتہ چلتا ہے کہ آگرے کے آثار قدیمہ کی حالت خراب ہونا شروع ہو گئی تھی۔ لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ آزادی ملنے کے بعد بھی ہم نے ان عمارتوں کے تحفظ کے لیے کچھ نہیں کیا۔ آگرہ کی خاص خاص عمارتوں جیسے تاج محل، اعتماد الدولہ کا مقبرہ، فتح پور سیکری اور دو چار اور ہیں جن کی حفاظت

جناب ڈاکٹر سید محمد عزیز الدین حسین، ریڈر شعبۂ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

محکمہ آثار قدیمہ کر رہا ہے۔ لیکن باقی عمارات کس مپرسی کے عالم میں تباہ و برباد ہو رہی ہیں۔ اب انڈین نیشنل ٹرسٹ فار آرٹ اینڈ کلچرل ہیریٹیج نے اس کام کی ذمہ داری لی ہے اور پورے ہندوستان کے آثار قدیمہ کا سروے کرا رہا ہے۔ آگرہ شہر کے آثار قدیمہ سے متعلق یہ کام میرے سپرد کیا تھا جس کو میں نے اپنے شاگرد دیپشپ کمار اور راجیو لرو ور کی مدد سے مکمل کر لیا اور رپورٹ تیار کر کے جمع کر دی۔

آگرہ کے آثار قدیمہ کی نشاندہی کے سلسلے میں آگرہ کے مختلف علاقوں میں گھومنے کا موقع ملا جس سے حالات کی آگاہی ہوئی۔ خیال تو تھا لیکن یقین نہ تھا کہ آثار قدیمہ کی یہ درگت بن رہی ہوگی۔ اس کی کچھ وجوہات ہیں۔ ایک تو عوام کو آثار قدیمہ سے دلچسپی نہیں ہے۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ حکومت ٹیلی ویژن کے ذریعہ ان آثار قدیمہ کے بارے میں تعلیم دے۔ دوسرے حکومت کی لاپرواہی۔ حکومت کو چاہیے کہ ان تمام آثار قدیمہ کو محفوظ آثار قدیمہ کا درجہ دے اور ان کی حفاظت کے انتظامات کرے۔ تیسری وجہ آدمیوں کی زیادہ سے زیادہ زمین ہتھیانے کی ہوس میں اضافہ ہے۔ جس طرح دوسرے شہر اپنی حدود سے آگے بڑھ چکے ہیں وہی حالت آگرہ کی بھی ہے۔ نئی کالونیاں وجود میں آرہی ہیں اور اگر کوئی آثار قدیمہ کسی قطعہ زمین میں یا ان کے پلان میں سڑک پر آرہا ہے تو آہستہ آہستہ اس عمارت ہی کو ختم کر دیا گیا حالانکہ وہ ایسا بھی کر سکتے تھے کہ اپنا پلان ایسا بناتے کہ یہ قدیم عمارت محفوظ رہتی۔ لیکن افسوس غفلت برتی گئی۔

آگرہ کے آثار قدیمہ کے جائزہ کے سلسلے میں کچھ باتیں سامنے آئیں۔ وہ آثار قدیمہ جو اب بربادی کا شکار ہو رہے ہیں۔ ان کو چار اقسام میں بانٹا جا سکتا ہے۔

(۱) وہ آثار قدیمہ جن پر کچھ اشخاص نے قبضہ کر لیا ہے اور ان کو ذاتی رہائش گاہ یا جانوروں کے پالنے کے لیے استعمال کر رہے ہیں۔

(۲) وہ آثار قدیمہ جن کی حالت بہت خراب ہے اور قوی اندیشہ ہے کہ کچھ ہی عرصہ میں ان کا وجود ہی باقی نہ رہے گا۔

(۳) وہ آثار قدیمہ جن کی پرانی شکل کو تباہ کر دیا گیا۔ کتبہ جو لگا تھا اس کو اکھاڑ کر پھنکوا دیا اس لیے کہ کتبہ کی موجودگی ان کی ملکیت کے لیے خطرہ اور ان کے فخر میں کمی آنے کا باعث ہو سکتی تھی۔

(۴) وہ آثار قدیمہ جن کی اصلی شکل و صورت باقی ہے اور کچھ لوگ اپنی ذاتی دلچسپی کی بنا پر ان کی دیکھ بھال کر رہے ہیں۔

اس سروے میں ہمیں ایسے دو سو بتیس آثار قدیمہ ملے جن کی مکمل رپورٹ ہم نے ٹرسٹ کو جمع کر دی ہے۔ ان عمارتوں کی تفصیل اس طرح ہے۔ مساجد، امام باڑے، گرجا، مندر، منڈپ، درگاہ، قبرستان، کالج

مدرسے، مینارے، چھتریاں، شکستہ دیواریں وغیرہ وغیرہ۔

جمنا کے کنارے ایک چینی کا روضہ ہے جو دراصل ملّا شکراللہ شیرازی، افضل خاں نے اپنے دفن کے واسطے ۱۶۲۸ء میں تعمیر کرایا تھا اور ۱۶۳۹ء میں وہیں دفن ہوئے۔ اس مقبرہ میں شکراللہ شیرازی اور ان کی بیوی کی قبریں ہیں۔ اس مقبرہ کی مرمت لارڈ کرزن نے کرائی تھی۔ لیکن آج اس کی حالت یہ ہے کہ غلاظت کے انبار اس کے چاروں طرف پڑے ہیں اور وہ تعفن ہے کہ مقبرہ کے پاس جانا ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ کام کرنا تھا لہٰذا اس گندگی میں ہوتے ہوئے مقبرہ کے اندر داخل ہوئے تو اس کے اندر بھی چاروں طرف غلاظت ہی غلاظت تھی۔ مقبرہ ابھی بہتر حالت میں ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اگر اسی حالت میں رہا تو اس کی حالت بھی خراب ہو جائے گی۔ اگر آگرہ میونسپل کارپوریشن اس کی مرمت نہ کرائے اور صرف گندگی ڈالنے کو روک دے تو اس مقبرہ کی عمر میں اضافہ ہو جائے گا۔ اسی طرح کربلا کی حالت ہے جس کا منصوبہ کافی وسیع ہے۔ کربلا میں سات مسجدیں اور تین امام باڑے ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر عمارتوں کو رہائش گاہ میں تبدیل کر لیا گیا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ کربلا کے علاقے میں ایک غیر قانونی کالونی بن رہی ہے معلوم نہیں وقف بورڈ نے کیا کیا ہے؟ اگر یہی سب ہوتا رہا تو چند سال میں کربلا کا نام ونشان ہی ختم ہو جائے گا۔ اسی کربلا میں ایک خوبصورت مقبرہ ہے جو شاہجہاں کے دور کا ہے۔ اس لیے کہ قبر کے اوپر کا پتھر ابھی پڑا رہ گیا ہے جس پر سن ہجری موجود ہے جو شاہجہاں کے دور کا ہے۔ اس مقبرہ کے صدر دروازے کے پتھر لوگ لے گئے۔ دراصل اس قبر کے پتھر کی موجودگی اس علاقے کے باشندوں کی خوش عقیدگی کا نتیجہ ہے اس لیے کہ وہاں پر لوگوں سے بات کرنے پر پتہ چلا کہ وہ اس مقبرہ کو ایک صوفی بزرگ شاہ ولایت کا مقبرہ سمجھتے ہیں لہٰذا محفوظ ہے۔ ایک مقبرہ دیوانی آگرہ کے احاطے میں ہے اور بالکل صحیح حالت میں موجود ہے۔ اس مقبرہ کے دروازوں کو بند کر کے ایک دروازہ لگا دیا گیا اور اس کے اوپر ایک بورڈ "گودام" کا لگا دیا گیا ہے۔ کچھ قدیم مندروں کی بھی پرانی عمارتوں کو توڑ کر جدید طرز کی عمارتیں بنا دی گئی ہیں جیسے بالکیشور مند منندی کا کھیروان مندر وغیرہ۔ ایک اہم بات یہ ہے کہ آگرہ شہر میں تین ستی مندر ہیں۔

اگر ہم نے اب بھی ان آثار قدیمہ کے تحفظ کے سلسلے میں کچھ نہ کیا تو کچھ عرصے میں یہ بھی ختم ہو جائیں گے اور قوم اپنے اس تہذیبی ورثہ سے مکمل طور پر محروم ہو جائے گی۔

شائستہ خاں

اقبال کا ایک سنسر شدہ خط

پروفیسر ظفر احمد صدیقی جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں شعبۂ فلسفہ کے صدر شعبہ کی حیثیت سے ریٹائر ہوئے وہ اقبال کے زبردست معتقد اور مداح رہے ہیں اور ساری عمر اقبال کے خیالات و افکار کی حمایت اور ترجمانی میں اپنی صلاحیتوں کا بڑا حصہ وقف کیے رہے اور موقع موقع سے اقبال کے معترضین کے جوابات بھی دیتے رہے۔

اقبال کے بعد تو یہ لے اور بھی بڑھ گئی لیکن خود ان کے عہد میں ہی ان کے تصور خودی کی ایک تجسیم "شاہین" پر اعتراضات شروع ہو گئے تھے جس کے کچھ جواب خود اقبال نے اپنے خطوط بنام سید حسین دسرور میں دیے ہیں۔ ظفر احمد صدیقی کے نام بھی ایک خط اسی زمانے کا ہے یعنی وفات سے تقریباً دو سال قبل کا۔

پروفیسر ظفر احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ انھوں نے یہ نظم اقبال کو بھیجی جسے پڑھنے کے بعد انھوں نے وہ خط لکھا جو عطاء اللہ کے مرتبہ اقبال نامہ ص ۲۰۱ پر موجود ہے۔ یہ خط قبلاً علی گڑھ میگزین کے اس اقبال نمبر میں بھی چھپ چکا ہے جو ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا تھا۔

پروفیسر ظفر احمد صدیقی نے اقبال کی یاد میں جو ماہنامہ اقبال کے نام سے علی گڑھ سے ۱۹۴۰ء میں نکالنا شروع کیا اس کے پہلے شمارے بابت اپریل ۱۹۴۰ء میں اپنے نام اقبال کے اس خط کا عکس بھی دیا اور وہ نظم بھی دی جسے پڑھ کر اقبال نے خط لکھا تھا۔ ساتھ ہی اس نظم کی نشان ورود بھی دی۔

محترمہ شائستہ خاں، خدابخش فیلو، خدابخش لائبریری، پٹنہ

(۲)

اب اس خط کی دوبارہ پیش کش کی بظاہر کوئی ضرورت باقی نہیں رہی تھی سوائے اس کے کہ قبال کے اصل خط کے متلاشیوں کو عکسی شکل میں اس خط کو دیکھ کر خوشی ہوتی۔

لیکن اس سے بڑھ کر بھی محض اتفاق سے اقبال کے طالب علموں کے لیے خوشی کی ایک اور سبیل مہیا ہو گئی ہے اور وہ اس طرح کہ یہ خط اب تک جہاں جہاں چھپا، عطاء اللہ کے اقبال نامے میں، علی گڑھ میگزین میں، خود پروفیسر ظفر احمد صدیقی کے پرچے میں، ہر جگہ ناقص صورت میں چھپتا رہا۔ اب پہلی بار یہ ناقص خط اپنی مکمل شکل میں پیش کیا جا رہا ہے۔

ہوا یوں کہ ظفر احمد صدیقی نے اپنے نام یہ خط ابواللیث صدیقی کو، جو علی گڑھ میگزین کے اس سال کے اڈیٹر تھے (خود ظفر احمد صدیقی ۱۹۳۵ء میں علی گڑھ میگزین کے اڈیٹر رہ چکے ہیں) علی گڑھ میگزین کے اقبال نمبر میں شائع کرنے کے لیے دے دیا۔ خط کا بلاک بننے کے بعد ایک مسئلہ سامنے آیا۔ مسئلہ یہ تھا کہ اس زمانے میں قادیانی (احمدی) و غیر قادیانی آویزش عروج پر پہنچ رہی تھی۔ یہاں تک کہ جواہر لال نہرو اور اقبال کے تفصیلی بیانات بھی شائع ہو چکے تھے۔ پنجاب جو قادیانی مسئلے کا مرکز تھا اقبال کا وطن تھا اور علی گڑھ جو مسلم سیاست کا مرکز تھا، اس خط کی اشاعت وہاں سے ہو رہی تھی۔

نتیجہ میں بلاک بننے کے بعد خط کے مشتملات سنسر کی نظر سے گزرے تو قابل اعتراض الفاظ اڑا دیے گئے۔ وہ الفاظ جو سنسر کی نذر ہوئے تھے پہلی بار منظر عام پر لائے جا رہے ہیں اور اس کا کریڈٹ ہمیں نہیں ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کو پہنچتا ہے جنھوں نے سنسر شدہ فقرے اپنی اس خود نوشت میں نقل کیے ہیں جو پاکستان کے علی گڑھ اولڈ بوائز ایسوسی ایشن کے آرگن تہذیب (کراچی) میں فروری ۱۹۸۹ء کے شمارے میں شائع ہوئی ہے۔

ہماری حقیر پیش کش صرف اس قدر ہے کہ ہم نے (الف) اقبال کے خط کا عکس مہیا کر دیا ہے جس سے یہ بات صاف ظاہر ہو جائے کہ سنسر کی قینچی کس طرح چلی تھی (ب) مکتوب الیہ نے خط کی شان نزول کی جو تفصیل دی تھی وہ ہمیں مل گئی ہے، یعنی ظفر احمد صدیقی کی وہ نظم جس کے جواب میں یہ خط آیا اور وہ نثری تمہید جس میں شان نزول کی مزید وضاحت ہے اور (ج) ابواللیث صاحب کا وہ

تازہ بیان جو ان پچھلی لڑیوں میں پرونے کے لیے مل گیا ہے۔

معترض نے اقبال کو جو کچھ لکھا تھا وہ اعتراضات ظفر احمد صدیقی نے اپنی اس نظم میں پیش کردیے ہیں۔ اعتراضات یہ تھے کہ اقبال ایک ایسے فلسفی خانہ نشین ہیں جن کو رفتارِ زمانہ کی کوئی خبر نہیں۔ اس ترقی کے دور میں بھی وہ جنگ کے حامی ہیں۔ وہ بڑا زور دیتے ہیں تعلیم خودی پر، تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہٹلر اور مسولینی ہی بن جایا جائے، حجاج بن یوسف بن جایا جائے، یہ تو سراسر اسلام پر تہمت ہے۔ کیونکہ وہ خودی کے اس پردے میں خونریزی اور غارت گری سکھاتے ہیں۔ اگر اقبال کی تعلیم کو مانا جائے تو چنگیز و ہلاکو کو قطعی سیاہ کار نہیں سمجھا جا سکتا بلکہ عتبہ و ابوجہل کو شہدا کا رتبہ دینا پڑے گا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان لوگوں کی خودی بڑی اعلیٰ و ارفع تھی۔ ساری دنیا کو تہہ و بالا کر دیا ان کے اذکارِ خودی نے، لیکن کیا واقعی اسلام بھی ایسی خودی کا طرفدار ہے؟

اقبال کا خط انھیں اعتراضات کا جواب ہے۔

ملاحظہ ہو پہلے ظفر احمد صدیقی کی وہ نظم مع ان کی نثری تمہید کے، اس کے بعد اقبال کے خط کا عکس، اور بعد ازاں وہ سنسر شدہ الفاظ جو اسی عکس میں پہلی سطر میں صاف اڑے ہوئے نظر آ رہے ہیں۔

نذرِ اقبال

(ظفر احمد صدیقی)

اس نظم کو ایک تاریخی اہمیت حاصل ہے۔ فضا جب شاعرِ مشرق کے جبرِ عملی نغموں سے گونج رہی تھی اس وقت بعض تیرہ بخت ایسے بھی تھے جنھوں نے مشرق کے اس آفتاب پر خاک ڈالنے کی کوشش کی۔

یہ نظم ان جذبات کی آئینہ دار ہے جو ان اعتراضوں پر میرے دل میں موجزن ہوئے۔ اسی نذرِ عقیدت کو میں نے علامہ اقبال کی خدمت میں بھیجنے کی جرأت کی اور اس کے جواب میں وہ مکتوب گرامی آیا جو معترضین کا مسکت جواب اور اقبال کے سارے فلسفہ کی جامع تفسیر ہے۔ اس خط کا عکس آئندہ صفحات پر ملاحظہ فرمائیے۔ (ظفر)

ایک دوست کہ میخانۂ مغرب کے ہیں میخوار — کہنے لگے "اقبال کے ہو تم بھی پرستار
اقبال کہ اک فلسفی خانہ نشیں ہیں — زنّار زمانہ سے خبردار نہیں ہیں
اشعار میں ہر چند کہ ہے جدت افکار — ہر لفظ ہے اک آئینۂ شوخی گفتار
ہر چند کہ ہے درد کی لذت سے بھرا دل — لیکن میں نہیں ان کے خیالات کا قائل
اِس دورِ ترقی میں بھی ہیں جنگ کے حامی — سچ پوچھو تو یہ ان کے تخیل کی ہے خامی
دیتے ہیں بہت زور وہ تعلیم خودی پر — مطلب یہ ہے بن جائے مسولینی و ہٹلر
لیکن ہے غضب رکھتے ہیں اسلام پہ تہمت — اس پردہ میں سکھلاتے ہیں خونریزی و غارت
لیکن اگر اقبال کی تعلیم کو مانو — چنگیز و ہلاکو کو سیہ کار نہ جانو
حجاج کو الزام نہ دو ظلم و جفا کا — دو عتبہ و بوجہل کو رتبہ شہدا کا
بے شک تھی خودی ان کی بہت ارفع و اعلا — عالم کو کیا ان کی خودی نے تہ و بالا
اقبال تو خیر اپنے تعصب سے ہیں ناچار — اسلام بھی کیا ایسی خودی کا ہے طرفدار؟"
تا دیر رہی یوں ہی زباں ان کی گہرریز — لیکن ہوئی ختم جب یہ تقریر دلآویز
میں نے کہا گر خاطر نازک پہ نہ ہو بار — اک تلخ حقیقت کا ہے کرنا مجھے اظہار
سمجھا ہی نہیں آپ نے اقبال کی لے کو — ہیں جام پہ نظریں ابھی چکھا نہیں مے کو
اقبال جو کہتے ہیں خودی ہو تری عالی — مطلب یہ ہے تلوار نہ جوہر سے ہو خالی
اشعار میں آتی ہے جو شاہیں کی حکایت — ہے از رہِ تمثیل نہ از راہ حقیقت
مطلب یہ ہے سرگرم عمل تری خودی ہو — لیکن یہ ضروری نہیں منزل بھی وہی ہو
چنگیز و ہلاکو میں بھی اک جوشِ خودی تھا — گم کردۂ منزل تھا مگر قافلہ ان کو

افسوس کہ جس قوم کا مقصد بھی ہو عالی
ہو اس کی خودی مردہ عمل جوش سے خالی

گرامی نامہ
علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال

لاہور، ۱۲ مارچ ۳۶ء

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

۲. [illegible]
[illegible]
[illegible] ہے —

[illegible]
[illegible]

محمد اقبال

سنسر شدہ الفاظ

٥

معترض قادیانی معلوم ہوتا ہے

٥

مکمل خط کا متن اب اس طرح ہوا

جناب من (۱) معترض قادیانی معلوم ہوتا ہے۔

قرآن کریم کی تعلیم سے بے بہرہ ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس، اسلامی تصوف میں مسئلہ خودی کی تاریخ اور نیز میری تحریروں سے ناواقف محض ہے۔ موخر الذکر صورت میں میں اسے معذور جانتا ہوں۔ آخر اس غلامی کے زمانہ میں مسلمانوں کے پاس کون سا ذریعہ ہے جس سے وہ اپنی آئندہ نسلوں کو اسلامی تصورات کے بننے اور بگڑنے کی تاریخ سے آگاہ کر سکیں۔ غلام قوم مادیات کو روحانیات پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو۔

۲۔ اعتراض کا جواب آسان ہے۔ دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدہ کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین

ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی قانون الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں۔ دوسری صورت میں قانون الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے۔ بہرحال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیوٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدہ کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔

۳۔ معترض کا یہ کہنا کہ اقبال اس دور ترقی میں جنگ کا حامی ہے غلط ہے۔ میں جنگ کا حامی نہیں ہوں نہ کوئی مسلمان شریعت کے حدود معینہ کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں۔ محافظانہ اور مصلحانہ۔ پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے مسلمان کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے (نہ حکم) دوسری صورت میں جس میں جہاد کا حکم ہے ۹ : ۴۹ میں بیان ہوئی ہے۔ ان آیات کو غور سے پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ چیز جس کو سیموئل ہور جمعیت اقوام کے اجلاس میں Collective society کہتا ہے۔ قرآن نے اس کا اصول کس سادگی اور فصاحت سے بیان کیا ہے۔ اگر گذشتہ زمانہ کے مسلمان مدبرین اور سیاسیین قرآن پر تدبر کرتے تو اسلامی دنیا میں جمعیت اقوام کے بنے ہوئے آج صدیاں گذر گئی ہوتیں جمعیت اقوام جو زمانہ حال میں بنائی گئی ہے اس کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانون الٰہی کی پابند نہ ہو امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ جنگ کی مذکورہ بالا دو صورتوں کے سوائے میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا۔ جوع الارض

کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دینِ اسلام میں حرام ہے۔ علیٰ ہٰذالقیاس دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے۔

۴۔ شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں۔ اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں۔ (۱) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت پسند ہے (۵) تیز نگاہ ہے۔

آپ کے خط کا جواب حقیقت میں طویل ہے لیکن افسوس کہ میں طویل خط لکھنا تو درکنار معمولی خط وکتابت سے بھی قاصر ہوں۔

محمد اقبال

بیان ملکیت ماہنامہ 'جامعہ' اور دیگر تفصیلات
بہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔ مقام اشاعت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۲۔ وقفہ اشاعت: ماہانہ　　۳-۴۔ پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی

قومیت: ہندوستانی　　پتہ۔ ۳۴۹۔ ذاکر نگر، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۵۔ مدیر اعلیٰ: پروفیسر سید مقبول احمد　　قومیت: ہندوستانی

۶۔ مدیران: ڈاکٹر سید جمال الدین　　قومیت: ہندوستانی

ڈاکٹر صغرا مہدی　　قومیت: ہندوستانی

پتہ: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۷۔ ملکیت: جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

میں عبداللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی　　اپریل ۱۹۹۰ء

جامعہ میں مہاتما گاندھی کی تشریف آوری

۱۹؍ فروری بوقت ۹ بجے صبح مہاتما جی جامعہ میں تشریف فرما ہوئے۔ آپ کے ساتھ پنڈت موتی لال نہرو بھی تھے۔ سب سے پہلے مہاتما جی نے چرخہ کے متعلق کام کو ملاحظہ فرمایا۔ اس کے بعد آپ ایک جلسہ میں اساتذہ کرام، طلبائے کالج، طلبائے اسکول شریک تھے، تشریف لائے۔ جناب شیخ الجامعہ صاحب نے سب سے پہلے مہاتما جی کی طرف مخاطب ہو کر کہا:

باپو جی! اس سے پہلے ہم آپ کو مہاتما جی کہا کرتے تھے اگرچہ آپ تکلف کرتے ہیں اور اس سے انکار کرتے ہیں مگر آج ہم آپ کو باپو جی اس لیے کہہ رہے ہیں کہ آج آپ یہاں پر ہندوستان کے عظیم الشان لیڈر کی حیثیت سے تشریف نہیں لائے ہیں بلکہ آج آپ اپنے اس خاندان کے غم میں شرکت کرنے کے لیے آئے ہیں جس میں آپ کا ایک عزیز جو یہاں آیا تھا سدھار گیا ہے اور یہ خاندان ابھی تک اس کا ماتم کر رہا ہے۔ اس کے بعد مہاتما جی نے ایک مختصر تقریر فرمائی جس کا خلاصہ یہ تھا:

بھائیو مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ رسی لال ہمیشہ گھر سے جاتا ہے۔ میرے دو پوتے ہیں۔ ان میں سے ایک کو آپ نے ہمیشہ کے لیے اپنے پاس رکھ لیا ہے۔ چونکہ ہم دنیا میں رہتے ہیں اس لیے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ رسی لال چلا گیا۔ رسی یہاں رہنے کے لیے آیا تھا یا نہیں میں اس کو نہیں جانتا۔ البتہ دیوداس کو میں نے بھیجا تھا۔ اور اسے یہ بھی سمجھا دیا تھا کہ تم کو وہاں پر کیا کام کرنا ہے۔ رسی تو چھوٹا بچہ تھا۔ یہ بچے یہاں پر صرف اس کام کو بڑھانے کے لیے آئے ہیں۔ اگر مجھے یہ لکھا جاتا کہ رسی کی طبیعت خراب

ماخوذ گلشن (جامعہ کے طلبا کا قلمی رسالہ) ۱۱؍۲۱ فروری ۱۹۲۹ء۔ صفحات ۸-۷۔ یہ قلمی رسالہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری کے آرکائیول سیل میں موجود ہے۔

ہے تو شاید میں اسے آشرم میں بلا لیتا مگر ایسا نہیں ہوا۔ میں یہ بھی جانتا ہوں کہ اس کام میں خدا کا ضرور ہاتھ ہو گا۔ کیونکہ وہی چھوٹے بڑے کو کھلاتا ہے اور ہم اسی کا کھاتے ہیں۔

اصل میں ہم ہندو مسلمانوں میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہے بلکہ ایک پیڑ کے دو پتّے ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ دو پتّے کبھی ایک جیسے نہیں ہوتے اگر ہم سب یہ سمجھیں تو ہمارے اندر کبھی بیر اختلاف پیدا نہ ہو۔

میں نے آنسوؤں کو روک لیا۔ اس لیے کہ میں نے یہ دیکھا کہ رسی کچھ کام کر کے چلا گیا ہے تم یہاں صرف کتاب کا سبق پڑھنے نہیں آتے بلکہ ہم کو تم سے بڑا کام لینا ہے (اس کے بعد آپ نے چھوٹے بچوں سے سوال کیا کہ) کون سا چھوٹا بچہ مجھے یہ بتائے گا کہ ہم کو کیا بڑا کام کرنا ہے؟ (اس سوال کے جواب میں مختلف بچوں نے مختلف جوابات دیے لیکن آپ نے ایک بچّے کے اس جواب کو زیادہ پسند کیا) قوم کو غلامی سے چھڑانا ہے۔ (اس کے بعد مہاتما جی نے فرمایا) ہم کو سوراج حاصل کرنا ہے۔ لیکن دیکھو آپ میں سب لڑکے تو کھدّر کا لباس نہیں پہنتے۔ اس لیے یہ بھی آزادی میں ایک رکاوٹ ہے۔ اس کے علاوہ آج کل تو ہمارے اندر بدگمانی بڑھ رہی ہے۔ ہم تو ایک دوسرے کا گلا کاٹنے کے لیے تیار ہیں۔ کیا بمبئی کے واقعات آپ نے اخبارات میں نہیں دیکھے؟ ہم بندگی کرتے ہیں لیکن کیا کبھی ہم دعا کرتے ہیں کہ صرف مسلمان رہ جائیں اور ہندو نہ رہیں؟ (لڑکے) کبھی نہیں۔ جب سب نہیں کہتے ہیں تو پھر کبھی ہم کو مسلمانوں کے آپس میں لڑنے کی وجہ سے خوش نہ ہونا چاہیے۔ تم کو معلوم ہے پیغمبرؐ صاحب نے اپنے اس دشمن سے جو ان کو مارنے کے لیے آیا تھا کیا سلوک کیا؟ (لڑکے) آپ نے اس کو معاف کر دیا۔

مہاتما جی۔ بتاؤ اچھا اگر تم کو کوئی لڑکا گالیاں دے تو تم اس کو دو تین تھپّڑ مارو گے یا نہیں؟ (لڑکے) نہیں بلکہ اس کو معاف کر دیں گے۔ اس کے بعد مہاتما جی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا وہ واقعہ بیان کیا جس میں آپ ایک دشمن کو مارنا چاہتے تھے لیکن جب دشمن نے آپ کے منھ پر تھوک دیا تو آپؓ نے اسے چھوڑ دیا۔ آپ نے فرمایا لیکن افسوس کہ آج کل تو مسلمان اور ہندو دونوں ناسمجھ ہو گئے ہیں۔ تم کو ناسمجھ نہ بننا چاہیے۔ تم یہاں اس لیے آئے ہو کہ کچھ کام کرو۔ ورنہ پڑھنے کے لیے تو سرکاری درس گاہیں بہت پڑی ہیں۔

اس کے بعد جلسہ برخاست ہوا اور مہاتما جی نے اساتذہ سے دفتر میں گفتگو فرمائی۔

ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

اپنے وطن میں

ہندوستان کو دنیا کی سب سے بڑی جمہوریت ہونے کا فخر حاصل ہے۔ حصول آزادی کے بعد جمہوریۂ ہند کے آئین کے نفاذ سے اب تک یہاں نو عام انتخابات عمل میں آچکے ہیں جن میں ہندوستان کے بالغ رائے دہندگان نے اپنی رائے کا آزادانہ اظہار کر کے جمہوری نظام کی بنیادوں کو مستحکم کرنے کی سعی کی ہے۔ اگرچہ سنہ ۱۹۵۲ء سے سنہ ۱۹۸۰ء تک ملک میں آٹھ عام انتخابات عمل میں آچکے تھے تاہم سنہ ۱۹۸۹ء میں نویں انتخابات کی نوعیت پچھلے انتخابات سے بڑی مختلف رہی۔ لوک سبھا کے ممبروں کی مجموعی تعداد آئین کی اکتیسویں ترمیم کے تحت ۵۴۵ مقرر ہوئی ہے۔ ابتدا میں اس کی تعداد ۵۰۰ تھی جو سنہ ۱۹۵۶ء میں ۵۲۰، سنہ ۱۹۶۲ء میں ۵۲۵، اور سنہ ۱۹۷۳ء میں ۵۴۵ کر دی گئی۔ ان میں سے نویں لوک سبھا کے لیے صرف ۵۲۶ نشستوں کے لیے انتخابات ہوئے۔ ان کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں۔

اکتوبر سنہ ۱۹۸۹ء کے وسط میں نویں لوک سبھا کے لیے انتخابات کا اعلان ہوا تو پورے ملک کو بڑی حیرت ہوئی۔ کیونکہ یہ اعلان متوقع تو تھا مگر اس قدر جلد نہیں۔ دراصل آٹھویں لوک سبھا کی مدت معینہ ۲۴ جنوری سنہ ۱۹۹۰ء کو ختم ہو رہی تھی۔ اس لیے سمجھا جا رہا تھا کہ انتخابات دسمبر کے آخری ہفتہ سے پہلے عمل میں نہیں آسکیں گے۔ بہر صورت نئے اعلان کے مطابق نومبر کے اخیر میں جنرل الیکشن ہوئے جن میں کانگریس (آئی) نے ۵۰۹ امیدواروں کو ٹکٹ دیا اور ۱۹۳ نشستیں حاصل کیں۔ پانچ جماعتوں پر مشتمل نیشنل فرنٹ نے ۱۴۵ امید

جناب ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائریکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دلی ۲۵

کھڑا کیا اور ۴۴ نشستیں حاصل کیں۔ بھارتیہ جنتا پارٹی کے ۲۰۵ میں سے ۸۸ امیدوار کامیاب ہوئے۔ آل انڈیا ادراوڈ منیترکژگم کو جسے کانگریس (آئی) کی تائید حاصل تھی، ۱۷ میں سے ۱۱ نشستیں حاصل ہوئیں۔ بائیں بازو والی جماعتوں کے ۱۳۵ میں سے ۴۴ امیدواروں نے کامیابی حاصل کی ان میں ۳۲ سی پی آئی ایم اور ۱۲ سی پی آئی کے حصّہ میں آئیں۔ دوسرے امیدواروں کی تعداد ۴۶ ہے۔

اس طرح نویں لوک سبھا کے لیے انتخابات خاصی اہمیت کے حامل رہے۔ ان سے کئی حقائق کی نشاندہی ہوتی ہے۔ اوّل تو یہ کہ پہلی بار کسی واحد سیاسی جماعت کو اکثریت حاصل نہیں ہوئی، دوم یہ کہ ان انتخابات کو بنیادی اہمیت کے مسائل پر استصواب رائے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ سوئم یہ کہ انتخابات میں تشدد اور فرقہ واریت نے بھی سرگرمی کے ساتھ حصّہ لیا۔ کئی جگہوں پر انتخابات میں انتخاب گاہوں پر جبری قبضہ کے واقعات ہوئے تو بعض مقامات پر رائے دہندگان کو اپنا حق استعمال کرنے سے باز رکھا گیا۔ تقریباً ۱۴۷۵ پولنگ اسٹیشنوں پر دوبارہ پولنگ کرانی پڑی جب کہ گزشتہ الیکشن میں کل ۴۰۷ اسٹیشنوں پر دوبارہ پولنگ کرانی پڑی تھی۔ اس سلسلہ میں آندھرا پردیش اول رہا جہاں ۵۷۶ پولنگ بوتھوں پر دوبارہ الیکشن کرایا گیا۔ اسی طرح اتر پردیش میں ایٹھی میں بھی ۹۷ اسٹیشنوں پر دوبارہ ووٹ ڈالے گئے جہاں تک فرقہ پرستی کا تعلق ہے ان انتخابات میں رام جنم بھومی اور بابری مسجد کے ناموں اور حوالوں نے تیل پر آگ کا سا کام کیا۔ بوفورس کے مسئلہ کو بھی خاصا اچھالا گیا جو برسر اقتدار جماعت کے حق میں مضر ثابت ہوا۔ چہارم یہ کہ مخالف جماعتوں نے دو امیدواروں کے درمیان براہ راست مقابلہ کی پالیسی اپنانے کا پروگرام بنایا جو ان کے حق میں مفید ثابت ہوا کیونکہ دو سے زائد امیدواروں کے درمیان مقابلہ میں ووٹ تقسیم ہو جاتے تھے اور اس کا فائدہ کانگریس کو پہنچتا تھا۔ دراصل ۱۹۸۷ء سے ۱۹۸۹ء کے درمیان مختلف سیاسی جماعتوں نے کانگریس کے خلاف محاذ آرائی کرتے ہوئے اشتراک کی راہ پر گامزن ہونے کی سعی کی۔ اس کے نتیجہ میں پانچ مخالف جماعتوں یعنی جنتا دل، کانگریس (ایس)، آسام اسٹوڈینٹس یونین، ڈی۔ ایم۔ کے اور تیلگو دیشم پر مشتمل ایک نیشنل فرنٹ کا وجود عمل میں آیا۔ نیشنل فرنٹ نے بھارتیہ جنتا اور بائیں بازو کے محاذ سے نشستوں کے سلسلہ میں معاہدہ کر کے کانگریس آئی کے امیدواروں سے براہ راست مقابلہ کیا جو تینوں جماعتوں کے حق میں مفید ثابت ہوا۔ اگرچہ انھیں اکثریت تو حاصل نہ ہو مگر اس نے کانگریس کو اقتدار سے محروم کر دیا۔

پچھلی لوک سبھا میں کانگریس کو ۳۸۹ نشستیں حاصل ہوئی تھیں جب کہ نویں انتخابات میں اس کے صرف ۱۹۳ امیدوار کامیاب ہوئے۔ آٹھویں لوک سبھا میں اسے ہندی بولے جانے والی ریاستوں میں ۲۱۸ نشستیں حاصل ہوئی تھیں جب کہ نویں انتخابات میں ان علاقوں سے محض ۴۱ نشستیں ہی حاصل ہو سکیں۔ ساتھ ہی اسے اترپردیش میں بھی اقتدار سے محروم ہونا پڑا جہاں جنتا دل کو حکومت سازی کا موقع ملا۔ اسی طرح مشرقی ہندوستان کی ریاستوں میں پچھلی لوک سبھا میں اس کے ۳۶ امیدوار کامیاب ہوئے تھے جب کہ حالیہ انتخابات میں اسے محض ۶ نشستیں ہی حاصل ہو سکیں۔ مغربی ہندوستان کی ریاستوں میں بھی پچھلے الکشن میں اسے ۷۶ نشستیں حاصل ہوئی تھیں جب کہ اس مرتبہ اس کے صرف ۳۱ امیدوار ہی کامیاب ہو سکے۔ تاہم جنوبی ہندوستان کی ریاستوں نے کانگریس کی نشستوں میں خاصہ اضافہ کیا۔ پچھلی لوک سبھا میں اسے ۴۸ نشستیں حاصل ہوئی تھیں جب کہ اس مرتبہ اس کے امیدواروں کی تعداد ۱۰۴ ہو گئی۔ اس کے علاوہ اسے کرناٹک اور آندھرا پردیش کے ریاستی انتخابات میں اکثریت حاصل ہوئی اور حکومت سازی کا موقع ملا جہاں پہلے علی الترتیب جنتا پارٹی اور تیلگو دیشم کی حکومتیں تھیں۔

اگرچہ اس تبدیلی کو منفی ووٹ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ عوام نے ان جماعتوں کو مسترد کر دیا جن کی کارکردگی ان کی نظروں میں ناقص تھی۔ یہی سبب ہے کہ کرناٹک اور آندھرا پردیش کی برسراقتدار جماعتوں کو بھی اقتدار سے محروم ہونا پڑا۔ یہ الیکشن سیاست دانوں کے لیے انفرادی اور جماعتوں کے لیے اجتماعی طور سے اس حقیقت پر دلالت کرتا ہے کہ وہ عوام کے تئیں جواب دہ ہیں۔ وہ اپنی کارکردگی کے لیے عوام کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے اظہار پر منحصر ہیں اور حق رائے دہندگی تبدیلی کا ہتھیار بن چکا ہے۔ ان انتخابات کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی رہی کہ آئین میں ترمیم کے مطابق اٹھارہ برس کے ہندوستانی شہریوں کو رائے دہندگی کے حق کے سبب تقریباً پونے چار کروڑ نئی نسل کے نوجوانوں نے حصہ لے کر اپنے نمائندوں کو منتخب کرنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔

نویں لوک سبھا بھی کئی خصوصیات کی حامل ہے۔ اگرچہ گزشتہ ایوانوں میں تقریباً ساٹھ فیصد ممبر دوبارہ منتخب ہوتے رہے تھے مگر اس مرتبہ لوک سبھا میں تیس فیصد سے بھی کم اراکین واپس ہو سکے۔ نئے ایوان کے ۵۲۵ میں سے صرف ۱۵۴ ممبر ہی دوبارہ منتخب ہو سکے جب کہ اس میں اب ۳۷۱ نئے چہرے ہیں۔ ان میں بھارتیہ جنتا پارٹی کے صدر لال کرشن اڈوانی بھی شامل ہیں جو پہلی مرتبہ لوک سبھا

کے ممبر منتخب ہوئے ہیں۔ اس سے پہلے وہ راجیہ سبھا کے رکن تھے۔ اس ایوان میں مذہبی رہنماؤں کی تعداد بھی خاصی ہے۔ پنجاب کے سات ممبر ایسے ہیں جو اکالی دل کے مان گروپ سے متعلق ہیں ان میں بمل کور خالصہ بھی شامل ہیں جو مسز اندرا گاندھی کے قاتل بے انت سنگھ کی بیوہ ہیں۔ اس میں پہلی بار بہوجن سماج پارٹی کے تین اور انڈین پی پلیز فرنٹ کے ایک نمائندے کو بھی جگہ ملی ہے۔ اس ایوان کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ادیبوں اور صحافیوں کو بھی نمائندگی حاصل ہے۔ ان میں جنتادل کے نامور ادیب اور نقاد پروفیسر شکیل الرحمان ہیں جو بہار یونیورسٹی اور متھلا یونیورسٹی کے وائس چانسلر رہ چکے ہیں۔ جادو پور یونیورسٹی کی انگریزی کی پروفیسر مالنی بھٹاچاریہ ہیں جو کیمبرج یونیورسٹی کی پی ایچ ڈی ہیں اور سی پی ایم کے ٹکٹ پر کامیاب ہوئی ہیں۔ اسی طرح اساتذہ کے حقوق کی وکالت کرنے والے ایس۔ این۔ شریواستو ہیں جو بھارتیہ جنتا پارٹی کے ممبر ہیں۔ صحافیوں میں کانگریس کے ایم۔ جے اکبر (سابق اڈیٹر ٹیلی گراف) اندرجیت (ایڈیٹر انفا) سنتوش بھارتی (ایڈیٹر چوتھی دنیا) اور راجے سنگھ (ایڈیٹر اصلی بھارت) شامل ہیں جو مختلف جماعتوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اسی طرح اس مرتبہ ریٹائرڈ پولیس افسر اور ہائیکورٹ کے جج بھی ممبروں میں شامل ہیں۔ اگرچہ گذشتہ لوک سبھا میں خواتین کی تعداد ۴۴ تھی مگر اس مرتبہ وہ ۲۶ رہ گئی ہیں۔ ان میں سی پی ایم کی سبھاشنی علی، گوالیار کی راج ماتا وجے راجے سندھیا اور ان کی بیٹی وسندھرا راجے سندھیا شامل ہیں۔ آخر الذکر پہلی مرتبہ رکن منتخب ہوئی ہیں۔ ایوان میں فلمی دنیا کی شخصیتیں بھی موجود ہیں جن میں آندھرا کی جمنا اور تامل ناڈو کی وجینتی مالا بالی شامل ہیں۔ ایوان میں دو اراکین ایسے ہیں جن کی عمر ستائیس برس ہے۔

آزاد ہندوستان میں پہلی بار کسی جماعت کو مکمل اکثریت حاصل نہ ہونے کے سبب جنتادل کی اقلیتی حکومت کا قیام عمل میں آیا جسے دائیں بازو کی بھارتیہ جنتا پارٹی اور بائیں بازو کی جماعتوں کی حمایت حاصل ہے۔ اگرچہ کانگریس (آئی) جو الیکشن میں سب سے بڑی سیاسی جماعت کی شکل میں ظہور میں آئی ہے تاہم اس نے حکومت سازی کے لیے اپنا دعویٰ پیش نہیں کیا بلکہ اس نے نئی حکومت کو اپنے تعمیری تعاون کا یقین دلایا ہے۔ نئی حکومت کی تشکیل ۲ر دسمبر کو جنتادل کے سربراہ وشوناتھ پرتاپ سنگھ کی قیادت میں ہوئی جس میں ہریانہ کے سابق وزیراعلیٰ دیوی لال کو نائب وزیراعظم اور وزیر زراعت مفتی سعید کو وزیر داخلہ، اندر کمار گجرال کو وزیر خارجہ، مدھو ڈنڈوتے کو وزیر مالیات، جارج فرنانڈیز

وزیر ریلوے، اجیت سنگھ کو وزیر صنعت، ارُن نہرو کو وزیر تجارت، عارف محمد خاں کو وزیر توانائی و شہری ہوابازی، پی اپیندر کو وزیر اطلاعات ونشریات، رام ولاس پاسوان کو وزیر محنت، نیل منی روزے کو وزیر مالیات، گرُ پد سوامی کو وزیر پٹرولیم، ناتھورام مردھا کو وزیر غذا، اُنی کرشنن کو وزیر نقل وحمل، دنیش گوسوامی کو وزیر فولاد بنایا گیا۔ مجلس وزارت میں مینکا گاندھی، ایم جی کے مینن اور راجا رمنا کو بھی ریاستی وزیر کا درجہ دیا گیا۔

وزارتِ عظمیٰ کا قلمدان سنبھالتے ہی وشوناتھ پرتاپ سنگھ نے اپنی پریس کانفرنس اور اپنے اولین نشریہ میں بڑھتی ہوئی قیمتوں کو روکنے، پنجاب کے مسئلہ کو روکنے، ہمسایہ ملکوں کے ساتھ بہتر تعلقات قائم کرنے، ریڈیو اور ٹی وی کو خود مختاری دینے، آفیشیل سکریٹس ایکٹ میں ترمیم کرنے، آئین میں حق اطلاع داخل کرنے، لوک پال مقرر کرنے، نظر رائے دہندگی میں اصلاح کرنے اور رام جنم بھومی بابری مسجد کے تنازعہ کا تصفیہ کرنے کو ترجیحات کے حصہ سے تعبیر کیا ہے جسے عوام کی تائید اور حمایت حاصل ہوئی

اگرچہ وزیر اعظم کی حیثیت سے حلف لینے کے بعد صدر جمہوریہ نے وشنو ناتھ پرتاپ سنگھ کو لوک سبھا میں اپنی اکثریت کا ثبوت دینے کے لیے ایک مہینہ کی مدت معیّن کی تھی، تاہم نئے وزیر اعظم ۲۱ر دسمبر ۱۹۸۹ء کو انیس روز بعد ہی بھارتیہ جنتا پارٹی اور کمیونسٹ پارٹیوں کی مدد سے اس راہ سے بآسانی گزر گئے۔ دونوں ایوانوں کے اس مشترکہ اجلاس کو صدر جمہوریہ نے خطاب کیا اور نئی حکومت کی ان ہی ترجیحات کو دہرایا جن کی نشاندہی وزیر اعظم کے خطاب میں ہو چکی تھی۔ اجلاس کے آخری روز ان پر عمل آوری کے پروگرام کے تحت لوک سبھا میں (۱) کرپشن کے خاتمہ کے لیے لوک پال کے تقرر (۲) ریڈیو اور ٹی وی کو خود مختاری دینے کی غرض سے پرسار بھارتی کے قیام سے متعلق بل پیش کیے گئے اور (۳) پنجاب میں ایمرجنسی سے متعلق آئینی ترمیمی بل کو پاس کیا۔ اس کے ساتھ ہی الیکشن کمیشن کو واحد نفری ادارہ بنانے کا اعلان کیا گیا۔

نئے سال کا آغاز ہوتے ہی نئی حکومت نے ایک ایکشن پلان کا اعلان کیا جس میں وعدہ کیا گیا کہ پارلیمنٹ کے بجٹ سیشن میں انتخابات سے متعلق اصلاحات پر مشتمل ایک تفصیلی بل پیش کیا جائے گا، ریاستی اسمبلیوں کے الکشن کے بعد ایک بین الریاستی کونسل کا قیام عمل میں آئے گا، آفیشیل سکریٹس ایکٹ میں ترمیم کی جائے گی، پس ماندہ طبقوں کے حقوق کے دفاع کی خاطر منڈل کمیشن کی سفارشات پر غور

رنے کی غرض سے کابینہ کی ایک کمیٹی کی تشکیل کی جائے گی، پندرہ نکاتی پروگرام کے تحت اقلیتوں کے لیے نئے ذرائع اختیار کیے جائیں گے، صنعتی تعلقات سے متعلق بل کو وضع کرنے سے قبل متعلقہ افراد اور اداروں سے مشورہ کیا جائے گا، وزیر اعظم کی صدارت میں نیشنل سیکیورٹی کونسل قائم کی جائے گی، پنچایتی راج سے متعلق ایک تفصیلی آئینی ترمیمی بل وضع کیا جائے گا، ۱۹۸۴ء کے فسادات میں ملوث مجرموں کی سزایابی کے لیے اقدامات کیے جائیں گے، خواتین کے حقوق کی ضمانت دی جائے گی اور نوجوانوں سے قومی تعمیری امور میں مدد لی جائے گی۔

اگرچہ حکومت کا ایکشن پلان صحت مندانہ ہے تاہم کچھ ایسے وعدے بھی شامل ہیں جن کی عمل آوری میں خاصی دقتیں پیش آئیں گی۔ زمینی اصلاحات سے متعلق اقدامات کا خیر مقدم تو ہر جانب سے ہوگا مگر کسانوں کے ذریعے حاصل کیے ہوئے قرضوں کو معاف کر دینا حکومت کے لیے مالی طور سے پریشانی کا سبب بن جائے گا۔ اسی طرح فوجیوں کی پنشنوں میں اضافہ کا اعلان تمام سرکاری ملازمین کی پنشنوں پر اصرار کا سبب ہوگا۔ اسی طرح بنیادی حقوق کے تحت "کام کرنے کے حق" کو آئین کا حصہ بنانے کا وعدہ کیا گیا ہے تاہم اس کی تکمیل دشوار ہوگی کیونکہ اس کا مطلب ملازمتوں کی فراہمی سے ہے جو بیروزگاروں کی اتنی بڑی فوج کے لیے ممکن نہیں۔ ملک کا موجودہ اقتصادی بحران ایسے وعدوں کے ایفا کی راہ میں یقیناً مزاحم ہوگا۔ اس کی نشاندہی اس وائٹ پیپر سے بھی ہوتی ہے جسے اکنامک ایڈوائزری کونسل نے وزیر اعظم کی ہدایت پر تیار کیا ہے۔ پندرہ صفحات پر مشتمل اس رپورٹ میں ہندوستان کی موجودہ اقتصادی صورتِ حال کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ قطعی حوصلہ افزا نہیں ہے۔

ان تمام اندیشوں کے باوجود نئی حکومت نے اپنے انتخابی منشور اور برسرِ اقتدار آنے کے بعد کیے جانے والے اعلانات کی روشنی میں اپنے پروگرام پر عمل درآمد کے سلسلہ میں پہل کی ہے۔ اس نے پنجاب کے مسئلہ کا حل تلاش کرنے کی خاطر تمام سیاسی جماعتوں کا اجلاس منعقد کیا، پلاننگ کمیشن کی از سر نو تشکیل کی، شیڈول کاسٹ اور شیڈولڈ ٹرائبس کے لیے تحفظات کی مدت میں دس برس کی مزید توسیع کی۔ ریڈیو ٹیلی ویژن کی خود مختاری اور لوک پال کے تقرر کے لیے لوک سبھا میں بل پیش کیے، نیشنل انٹیگریشن کونسل کی از سر نو تشکیل کی، بوفورس کو مستقبل میں کام نہ دینے کا فیصلہ کیا، تاوقتیکہ وہ کمیشن پانے والوں کے ناموں کا انکشاف نہ کر دے، انتخابات میں اصلاح کے سلسلہ میں وزیر قانون کی سربراہی میں ایک کمیٹی مقرر کی، سول سروس میں شریک ہونے والے امیدواروں کی عمر میں اضافہ کیا، اور ہمسایہ ملکوں کے ساتھ تعلقات کی بہتری کے سلسلہ میں اقدامات کیے۔ سری لنکا اور نیپال سے تعلقات استوار ہونے کے امکانات تو روشن تو ہو گئے ہیں مگر کوشش کے باوجود پاکستان کے ساتھ مراسم خطرناک صورتِ حال کا سبب بننے لگے ہیں۔

تبصرہ وتعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کی دو جلدیں بھیجنا ضروری ہے)

جدید ہند کے سیکولر معمار

مصنف: ڈاکٹر مجیب اشرف
ناشر: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی
قیمت: ۵۰روپے

وہ زمانہ گزر گیا جب قومی تاریخیں خود اپنے آپ میں مکمل سمجھی جاتی تھیں۔ اب ہر قومی تاریخ اس عالمی ارتقائی عمل کا حصہ سمجھی جاتی ہے جس کی مختلف منزلوں سے گزر کر انسان اپنی موجودہ حالت تک پہنچا ہے۔ ارتقا کا یہ عمل کسی خاص خطّہ زمین یا کسی خاص قوم تک محدود نہیں رہا ہے۔ مجیب اشرف صاحب کی کتاب کے بعض ابواب اسی نظریے کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ پہلے باب "جدید ہند کے چند خصوصی پہلو" میں انھوں نے ایسے نظریے بیان کیے ہیں جو صنعتی انقلاب کے بعد یورپ میں ابھرے۔ اچھا ہوتا اگر وہ مرکینٹائل ازم، امپیریل ازم وغیرہ کے اردو متبادل استعمال کرتے۔ ہندوستان میں یوروپین قوموں کے درمیان ہونے والی سیاسی کشمکش کا تعلق خود یورپ کی اندرونی سیاسی کش مکش کا تعلق خود یورپ کی اندرونی سیاسی کش مکش سے دکھا کر انھوں نے واقعات کے اسباب ونتائج کو اور زیادہ بامعنی بنا دیا ہے۔ لیکن جہاں جہاں ایسا کیا گیا ہے وہاں اگر واقعات کے بیان کو تاریخوں سے بوجھل نہ کیا جاتا تو طلبہ کو انھیں سمجھنا اور زیادہ آسان ہوتا۔ تاریخوں کی اہمیت اپنی جگہ ہے، لیکن اسکول کے طلبہ کے لیے لکھی جانے والی کتابوں میں یہ رجحان صاف نظر آرہا ہے کہ صرف اتنی ہی تاریخیں دی جاتی ہیں جو تاریخی عمل کو سمجھنے میں مدد دے سکیں۔

کتاب کے بعض ابواب میں بڑی مفید معلومات دی گئی ہیں مثلاً باب ۷ میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے بارے میں قدرے تفصیل سے لکھا گیا ہے۔ ریلوے، پوسٹ آفس، لوکل سیلف گورنمنٹ کے بارے میں نہ صرف مفید معلومات دی گئی ہیں بلکہ بڑے جائز طور پر یہ تاثر بھی دیا گیا ہے کہ برطانوی سامراج نے ہندوستان کے لیے بعض بڑے اچھے کام بھی کیے۔ صفحہ ۱۴۰ پر مسلمانوں کا مغربی تہذیب کی جانب رویہ، عنوان کے تحت جو معلومات فراہم کی گئی ہیں وہ دلچسپ بھی ہیں اور نئی بھی۔

ایسے واقعات کو بیان کرتے وقت جن پر مورخین میں اختلاف ہے یا ہو سکتا ہے بڑی احتیاط سے کام لیا گیا ہے، اور خالص محققانہ انداز میں مختلف خیالات حوالوں کے ساتھ بیان کر دیے گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ۱۸۵۷ء میں سپاہیوں نے شورش پھیلائی، بغاوت ہوئی یا پہلی جنگ آزادی لڑی گئی، ان تینوں خیالات پر مصنف نے ایسے مورخین کے حوالے دیے ہیں جو اپنے ہمنوا مورخین کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان مقامات پر جہاں تنقید کی گنجائش ہے بڑے نرم لفظوں میں تنقید بھی کی گئی ہے۔ مثلاً یہ کہ بانیان دارالعلوم دیوبند حضرت شاہ ولی اللہؒ کے مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے تھے، لیکن حجۃ اللہ البالغہ دارالعلوم دیوبند کے نصاب میں داخل نہ کی گئی۔ مصنف کے بعض بیانات تشریح طلب ہیں جیسے صفحہ ۱۵۲ پر وہ لکھتے ہیں کہ بنگال کی تقسیم اور اردو ہندی کے مسائل کی وجہ سے جو انگریزوں ہی نے پیدا کیے تھے دارالعلوم دیوبند اور علی گڑھ کالج کی پالیسی ایک ہو گئی تھی۔ وضاحت طلب وہ پالیسی ہے جو ان دونوں اداروں نے مشترک طور پر اپنائی تھی۔

ایسا مواد جو کتاب کے عنوان کو حق بجانب ثابت کر سکے کچھ تو ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے ضمن میں ملتا ہے اور کچھ آزادی کی تحریک کی مختلف منزلوں میں ملتا ہے۔ اچھا ہوتا کہ سیکولرازم کے ہندوستانی مفہوم کی وضاحت کی جاتی اور اس کی روشنی میں اشخاص کو پرکھنے کی کوشش کی جاتی۔ سیاسی رہنما اپنے دور کے سیاسی حالات اور رجحانات کے آئینہ دار ہوتے ہیں۔ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ وہ خود بھی بدل جاتے ہیں۔ پھر بھی سیکولر ذہن رکھنے والے سیاسی قائدین حالات کے دباؤ کے باوجود اپنا سیکولر کردار برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تحریک آزادی کے ایسے ہی سیاسی رہنماؤں کی شناخت اور زیادہ صاف لفظوں میں کرنے کی ضرورت

تھی۔
۲۳ ابواب پر مشتمل اس کتاب کے ہر باب کے آخر میں حوالہ جات دیے گئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب بڑی محنت اور لگن کے ساتھ لکھی گئی ہے۔ اردو میں ایسی کتابیں جو بیک وقت اسکولوں اور کالجوں کے طلبہ کی ضرورتوں کو پورا کر سکیں بہت کم ہیں جو حضرات بھی ان ضرورتوں کو پورا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں وہ لائق تحسین ہیں۔ ڈاکٹر مجیب اشرف نے ایک ایسی کتاب تصنیف کی ہے جو اردو کے ذریعے تاریخ پڑھنے والے طلبہ کی ضرورتوں کو نہ صرف پورا کرتی ہے بلکہ انھیں اس بات کا بھی موقعہ دیتی ہے کہ وہ ان کتابوں کی مدد سے جن کے حوالے ابواب کے آخر میں دیے گئے ہیں اپنے علم میں مزید اضافہ کر سکیں۔

مسرور ہاشمی
ریڈر شعبۂ تربیت اساتذہ و غیر رسمی تعلیم

ماہنامہ
جامعہ

سالانہ قیمت ۳۰ روپے | قیمت فی شمارہ ۳ روپے

جلد ۸۷ | بابت ماہ مئی ۱۹۹۰ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

مجلس مشاورت

ماہنامہ "جامعہ"
ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی — مطبوعہ: برٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج نئی دہلی ۲

ڈاکٹر سید جمال الدین

شذرات

موت العالِم موت العالَم

مطالعات اسلامی کے ممتاز عالم کشمیر یونیورسٹی، سرینگر کے شیخ الجامعہ کا ۶؍ اپریل بروز جمعہ اس وقت اغوا ہوا جب وہ اپنے دفتر کے امور سے فارغ ہو کر نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے جا رہے تھے۔ وادی کشمیر کے انتہا پسندوں نے انھیں پانچ روز تک یرغمال بنا کر رکھا اور ۱۰؍ اپریل کو کسی وقت انھیں شہید کر دیا گیا۔ ۱۱؍ اپریل کو ان کی میت خصوصی طیارے سے دلی لائی گئی اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قبرستان میں بعد نماز عشاء ہزاروں سوگواروں کی موجودگی میں انھیں سپرد خاک کیا گیا۔ اللّٰھم اغفر لہ وارحمہ ونوّر مضجعہ۔

پروفیسر مشیر الحق کی موت تنہا ایک فرد کی موت نہیں، محض ایک شوہر کی موت نہیں، ایک باپ، ایک بھائی، ایک ماموں، ایک عزیز اور ایک جامعی کی موت نہیں، پورے عالم کی موت ہے۔ آج جب کہ نئے مسائل اور نئے حالات میں فکر اسلامی کی تشکیل جدید کی باتیں ہو رہی ہیں، ایسے عالم کی ہمیں زیادہ ضرورت ہے جو دین کی گہری معلومات کے ساتھ عصری آگہی سے بھی بہرہ ور ہو۔ پروفیسر مشیر الحق روایت سے واقف اور درایت سے مسائل کا تجزیہ کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے اور روایت و درایت میں توازن کے قائل تھے۔ وہ مذہب اور جدید ذہن میں کوئی تضاد محسوس نہیں کرتے تھے۔ ان کی فکر میں بڑی گہرائی تھی۔ ان کا نقطۂ نظر دینی و دنیوی دونوں امور میں نہایت علمی اور بصیرت آموز تھا۔ وہ جذبات کے طوفان میں بہنے اور بہانے کو نقصان دہ سمجھتے تھے۔ اسلام ان کی نگاہ میں امن عالم اور حقوق انسانی کے پیغام کا دوسرا نام تھا۔ انتہا پسندی، خون ریزی اور سفاکی ان کی نظر میں نہایت خطرناک طریقے تھے جو افراد اور قوموں دونوں کے لیے مہلک ہیں۔ اعتدال اور توازن اور جمہوری اقدار کی ان کے نزدیک بہت زیادہ معنویت تھی۔ اسلام کو عہد جدید میں جو چیلنج اور مسائل در پیش ہیں، ان کے سامنے پسپا اور سرنگوں ہونے کے بجائے وہ ان کے بارے میں نہ صرف مثبت انداز رکھتے تھے بلکہ ان کا مثبت حل تلاش کرنے پر اصرار بھی کرتے تھے۔

تمدنِ انسانی کی پہلی بنیاد انسانی جان کا احترام ہے۔ حقوقِ انسانی میں پہلا حق زندہ رہنے کا حق ہے۔ تمام مذاہب اور قوانین میں خونریزی کو برا کہا گیا ہے۔ ایسا کوئی نظام یا قانون جس میں زندہ رہنے اور زندہ رہنے دینے کا حق تسلیم نہ کیا گیا ہو اسے انسانوں کے درمیان باقی رہنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ غور کرنے سے واضح ہو جائے گا کہ اگر انسان کے خون کا کوئی احترام نہ ہو، اسے تحفظ نہ ملے تو کوئی تمدن اور تہذیب کسی طرح فروغ نہیں پا سکتی، پھر امن و سکون، شائستگی و انسان دوستی کا تصور کیسے ممکن ہے اور کیا یہ خود غرضی کی بدترین علامت اور انسان کی بدترین قساوت نہیں ہے کہ کسی غرض کی خاطر انسانی جان کا احترام یکسر اٹھ جائے

قرآن اپنے کو دستورِ حیات کی شکل میں پیش کرتا ہے۔ منشورِ قرآنی میں انسان کی جان کے غیر معمولی احترام کا ذکر بار بار آیا ہے۔ قرآن میں سورہ مائدہ میں حضرت آدم کے دو بیٹوں قابیل و ہابیل کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ قابیل نے ہابیل کو شدتِ حسد سے مار ڈالا اور اس طرح اس نے ایک بے گناہ کی جان لے لی۔ روئے زمین پر یہ پہلا انسانی قتل تھا۔ اس واقعہ کے ذکر سے قرآن کا منشا نفسِ انسانی کے احترام کی تاکید اور قابیل کے فعل کی مذمت ہے تاکہ اس کے عمل کو پھر دوہرایا نہ جائے۔ قرآن نے انسان کو اپنی جان کی صحیح قیمت سے ان الفاظ میں آگاہ کیا: "جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا اور جس نے کسی کو زندگی بخشی اس نے گویا تمام انسانوں کو زندگی بخش دی۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انسانی جان کے احترام کی ہمیشہ تلقین فرماتے تھے۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بڑے گناہوں میں سب سے بڑا گناہ اللہ کے ساتھ شرک کرنا ہے، پھر قتلِ نفس، پھر والدین کی نافرمانی کرنا، پھر جھوٹ بولنا۔"

افسوس! وہ جن سے یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ اللہ اور رسول کے احکام و فرامین کی پیروی کریں گے اور انسانی جان کا احترام کریں گے۔ انھوں نے ایک بے گناہ کی جان لے کر خسارہ اور ناکامی کا بہت بڑا سودا کیا ہے جس کی قیمت اب ان کے بس میں نہیں۔ ذٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِيْنُ۔

ایک چراغ جو روشن تھا، اب وہ خاموش ہے۔ ایک آفتاب جو پوری چمک دمک سے ا شعاعیں اور کرنیں دور دور تک بکھیر رہا تھا۔ باقی نہ رہا۔ ایک عالم گیا اور ایک عالم اداس۔

انا للہ وانا الیہ راجعون

مشیر صاحب: بہ قلمِ خود

میں ندوہ میں طالب علم کی حیثیت سے اس وقت پہنچا تھا جب مولانا (مولانا عبدالسلام قدوائی مرحوم) ان سے جا چکے تھے۔ اگرچہ ندوہ اور ادارہ میں کچھ زیادہ فاصلہ نہیں تھا اور تفریح کی خاطر اکثر و بیشتر امین آباد ہی جانا ہوتا تھا لیکن ان دنوں میں مولانا سے ادارہ میں کوئی ملاقات مجھے یاد نہیں ہے۔ ۱۹۴۶ء میں جب میں نے ندوہ چھوڑا اور چند ماہ وطن میں قیام کرنے کے بعد ضرورتاً لکھنؤ آنا ہوا تو ادارہ ہی میں اپنے ایک ندوی رفیقِ درس کے ساتھ ٹھہرنے کا موقع ملا۔ مولانا سے اسی وقت ایک طرح سے پہلی بار ملاقات ہوئی۔ باتوں ہی باتوں میں انھوں نے میری پراگندہ خاطری کا اندازہ لگا لیا اور اپنے ساتھ کام کرنے کی دعوت دی اور میں نے وہیں لنگر ڈال دیا۔ اس طرح مولانا سے جو تعلق قائم ہوا وہ مسلسل ان کی وفات تک قائم رہا۔

ادارہ میں ایک طرف تو میں اپنے سے بڑی عمر کے لوگوں کو عربی زبان اور قرآن شریف کی تعلیم دیتا تھا اور دوسری طرف خود مولانا سے درسیات کی چھوٹی ہوئی کتابوں کا سبق لیتا تھا اور ادارہ کے اشاعتی پروگرام میں ان کا ہاتھ بٹاتا تھا۔ مولانا کے جامعہ چلے جانے کے بعد جب ادارہ کے دن گنے جانے لگے تو میں وہیں کے ایک شبینہ کے اسکول میں سینگ کٹا کر بچھڑوں میں شامل ہو گیا۔ اس طرح میں نے ۱۹۵۲ء میں یوپی بورڈ سے ہائی اسکول اور ۱۹۵۴ء میں انٹرمیڈیٹ کا امتحان پاس کر لیا۔ ان امتحانات کے دوران مجھ پر پہلی بار یہ انکشاف ہوا کہ میں ریاضی کا اچھا طالب علم ہوں۔ اس وجہ سے انٹرمیڈیٹ کے بعد میں انجینیرنگ کی لائن میں جانا چاہتا تھا۔ لکھنؤ کے ہیوٹ انجینیرنگ اسکول میں داخلہ بھی منظور ہو گیا لیکن

پروفیسر مشیر الحق مرحوم کا یہ خود نوشت سوانحی خاکہ ان کی مرتب کتاب 'چند تصویرِ بتاں' (مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی ۲۵ ستمبر ۱۹۸۹ء) میں شامل ان کے مضمون 'میرے مولانا' سے ماخوذ ہے۔

برے مالی حالات ایسے نہ تھے کہ میں اپنے متعلقین کے اخراجات کے ساتھ ساتھ اپنے تعلیمی اخراجات بھی پورے کر سکتا۔ لکھنؤ میں پرائیوٹ طور سے بی۔ اے کرنے کی سہولت نہ تھی اس لیے میں نے مزید تعلیم کا خیال چھوڑ کر ملازمت کے لیے کوشش شروع کی۔ مولانا کو جب یہ معلوم ہوا تو انھوں نے اسے پسند نہیں کیا اور مجھے جامعہ میں داخلہ لینے کی رائے دی۔ ان کا کہنا تھا کہ جب تک میں نے میٹرک اور ایف۔ اے کے امتحانات پاس نہیں کیے تھے اس وقت تک میں اپنی ندوہ کی تعلیم کی بنیاد پر پڑھے لکھوں کی صف میں شمار کیا جاسکتا تھا۔ لیکن اب تعلیم کا رخ بدل دینے کے بعد اگر میں نے یونیورسٹی کی اعلیٰ تعلیم حاصل نہ کی تو میں کسی طرف کا نہ رہوں گا۔ ان کا فلسفہ یہ تھا کہ آدمی کو اپنی پسند کی تعلیم حاصل کرنے کی پوری آزادی حاصل ہے لیکن وہ جس لائن کو بھی اختیار کرے اس لائن کی اعلیٰ ڈگری اس کے پاس ہونی چاہیے۔ اعلیٰ ڈگری حاصل کر لینے کے بعد یہ ضروری نہیں ہے کہ اسے اعلیٰ ملازمت بھی مل جائے، لیکن اگر ایسا نہ ہوا تب بھی کم از کم دنیا اس کے ساتھ ہمدردی کرے گی اور زمانے کی ناقدری کو روئے گی۔ لیکن اگر اعلیٰ ڈگری نہ ہو تو بے کاری کے ساتھ اپنوں کے طعنے بھی سننے کو ملیں گے کہ خود تو اپنے کو اچھی ملازمت کے قابل بنایا نہیں اب زمانے کو کس منھ سے گالیاں دیتے ہو۔

قصہ مختصر میں ۱۹۵۴ء میں جامعہ آگیا اور بی۔ اے کے پہلے سال میں مجھے داخلہ مل گیا۔ بورڈنگ کے اخراجات برداشت کرنا ممکن نہ تھا۔ اس لیے مولانا نے اپنے ساتھ ہی مجھے رکھا کہ یہ ان کا ہمیشہ سے قاعدہ تھا کہ غیر مستطیع عزیزوں اور شاگردوں کو اپنے ساتھ گھر کے افراد کی طرح رکھتے تھے اور جس حد تک ممکن ہوتا تھا ان کی ترقی کی راہوں کو ہموار کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ جامعہ کی طرف سے میری فیس تعلیمی معاف کر دی گئی تھی۔ اس کے علاوہ مولانا کی سعی و سفارش سے میں جامعہ کے مختلف شعبوں اور دفتروں میں مختلف اوقات میں کام کر کے اتنا حاصل کر لیتا تھا کہ اپنی اور اپنے گھر والوں کی ضروریات کو کسی نہ کسی طرح پورا کر لوں۔

جامعہ میں اس وقت یہ عام رواج تھا کہ لوگ جامعہ کے مطبخ سے ایک متعین رقم کے عوض کھانا کرالیا کرتے تھے۔ مولانا کے یہاں بھی حسب ضرورت کھانا مطبخ سے آتا تھا اور سب گھر والے اور والے ایک ساتھ دسترخوان پر بیٹھتے تھے۔ اس طرح میں نے بھی دو سال مولانا کے گھر پر گزارے۔ مولانا نے شروع ہی سے مجھ سے یہ طے کر لیا تھا کہ میں ہر ماہ انھیں ایک معمولی سی متعینہ رقم دے دیا کروں

اس کے بعد کھانے ناشتے اور دھوبی کی دھلائی اور روشنی وغیرہ کی طرف سے بے فکر ہو جاؤں۔ یہ رقم مطبخ کی ماہوار فیس سے کچھ کم ہی تھی۔ جب میں تعلیم سے فارغ ہو کر جامعہ میں ہی کام سے لگ گیا تو ایک دن مولانا نے خود ہی مجھ سے کہا کہ میں تم سے ہ ماہ جو رقم لیا کرتا تھا اس سے تمھیں تکلیف ضرور ہوتی رہی ہو گی، اور تم سوچتے رہے ہو گے کہ میں تمھیں کام دلانے کے لیے دفتروں میں تو مارا مارا پھرتا ہوں لیکن اپنی طرف سے اتنا بھی نہیں کر سکتا کہ تم سے کھانے ناشتے وغیرہ کے پیسے نہ لوں۔ حقیقت یہ ہے کہ میں نے کبھی کبھی یہ بات سوچی ضرور تھی لیکن اب جب کہ وقت گزر چکا تھا تو مولانا سے کیا کہتا۔ یہی کہہ سکا کہ نہیں، نہیں مولانا یہ آپ کیا کہہ رہے ہیں۔ مجھے تو کبھی اس کا خیال کبھی نہیں آیا تھا۔ رقم ہی کون سی زیادہ تھی، اتنے میں تو مجھے مطبخ سے دو وقت کا کھانا بھی نہیں مل سکتا تھا۔ لیکن مولانا نے کہا خیر یہ تمھاری سعادت مندی ہے لیکن تمھیں خیال ضرور آیا ہوگا۔ خود میری بیوی نے اکثر مجھ سے یہ بات کہی تھی کہ تم مشیر سے ہر ماہ روپے کیوں لیتے ہو۔ خواہ مخواہ کا نام ہوتا ہے۔ اگر لینا ہی ہے تو باقاعدہ حساب کر کے پورے پیسے لو۔ مگر میں نے ان کی بات نہیں مانی، کیونکہ میں جانتا تھا کہ وقت گزر جائے گا۔ آگے چل کر کسی کو کیا، خود تم کو بھی یہ یاد نہ رہے گا کہ کتنے روپے تم دیتے تھے۔ (اور یہ واقعہ ہے کہ اب مجھے صحیح صحیح رقم بالکل یاد نہیں ہے)۔ صرف اتنی بات لوگوں کو یاد رہ جائے گی کہ تم میرے گھر اپنے خرچ پر رہتے تھے۔ اس طرح میرے اعزہ و اقربا کبھی تمھیں طعنہ نہ دے سکیں گے کہ تم ان کے عزیز کی روٹیوں پر پلے ہو اور تمھارے گھر والوں کی نظریں بھی میرے گھر والوں کے آگے نیچی نہیں ہوں گی۔ نیکی کر کے دریا میں ڈالنے والے تو آج بھی مل جائیں گے لیکن مولانا کے ایسے کتنے لوگ ملیں گے جو اس فکر میں لگے رہتے ہوں کہ ان کی طرف اپنی ان کی نیکیوں کی بھی نسبت نہ ہونے پائے۔

اس طرح مولانا کے طفیل یہ بندۂ ناچیز کہاں سے کہاں پہنچ گیا۔ ہندستان اور ہندوستان سے باہر کی اعلیٰ جامعات میں تعلیم حاصل کرنے کا اسے موقع ملا۔ بعد میں جامعہ ملیہ اسلامیہ میں مطالعات اسلامی کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کرنا نصیب ہوا اور اب خدا کا شکر ہے کہ یکم مئی ۱۹۸۷ء سے کشمیر یونیورسٹی کی سربراہی کے فرائض انجام دے رہا ہے۔ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَاءُ ط

پروفیسر مشیرالحق مرحوم

مسلمان اور سیکولر ہندوستان

خلاصۂ بحث

پروفیسر مشیرالحق مرحوم کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے ہم ان کی تصنیف "مسلمان اور سیکولر ہندوستان" میں سے زیر نظر باب قارئین کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ (ادارہ)

ہندوستانی مسلمانوں کی سیکولرزم سے پہلوتہی کا ایک بہت بڑا سبب اگر دیکھا جائے تو دو الفاظ۔ روایت اور بدعت۔ میں پوشیدہ ہے۔ سیکولرزم کا مقصد اگر دنیاوی زندگی کو مذہب کے دائرہ اختیار سے باہر رکھنا ہے تو پھر یہ ایک ایسی بدعت ہے جس کا جواز مسلمانوں کو اپنی تاریخ میں نہیں ملتا۔ لیکن اگر سیکولرزم کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ اس نظریے کو اپنانے والی ریاست اپنے مختلف المذاہب شہریوں کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں برتے گی اور ہر مذہبی اکائی کو اپنے مذہب پر عمل کرنے کی اجازت دے گی تو پھر ایسے سیکولرزم کو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ علماء کی تحقیق کے مطابق خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں پہلی بار ان ہی اصولوں پر ایک شہری ریاست کی بنیاد رکھی تھی۔ ... سیکولرزم کا یہ ایک بہت ہی محدود مفہوم ہے۔ کیونکہ سیکولر ریاست کے مطالبات کبھی کبھی اس حد تک بڑھ جاتے ہیں کہ انھیں مذہبی معاملات میں دخل اندازی کے مرادف سمجھا جاتا ہے۔ اس قسم کے سیکولرزم سے مسلمان بدکتے ہیں کیوں کہ ان کے خیال میں، زندگی کا اصل مقصد صرف اس دنیا میں عیش و آرام کے ... زندگی کے لیے پورے طور سے تیار کرنا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں ایسی مثالیں ہمیں ملتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود مسلمانوں نے اکثر و بیشتر "قیصر" کو اس بات کی اجازت دے دی تھی کہ وہ خدا کے حصے میں سے جو کچھ لینا چاہے لے لے۔ ہندوستان میں انگریزی حکومت اس طرزِ عمل کی ایک بیّن مثال ہے۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں یہ کوئی نئی بات نہ ہوگی اگر یہاں کی سیکولر ریاست مذہب کے میدان کو کچھ محدود کر دے۔ لیکن یہ کہتے وقت ہمیں بھولنا نہیں چاہیے کہ جنگِ آزادی میں مسلمانوں نے جو حصہ لیا تھا اس کی ایک بہت بڑی وجہ یہ تھی کہ ان کے ذہنوں میں یہ بات بٹھا دی گئی تھی کہ آزادی مل جانے کے بعد انھیں ہندوستان میں مذہبی زندگی گزارنے کا موقع ملے گا۔ بدقسمتی سے تقسیمِ ملک نے مسلمانوں کی اس امید پر پانی پھیر دیا، لیکن چونکہ دستور نے فوراً ہی مذہبی آزادی کی ضمانت دے دی، اس لیے انھیں کچھ اطمینان ہو گیا کہ کم از کم انگریزوں کے زمانے میں وہ اپنے مذہب پر عمل کرنے میں جس حد تک آزاد تھے اس میں کوئی کمی نہ ہوگی۔

مذہب کا مطلب اگر مسلمانوں کے نزدیک یہ ہوتا کہ زندگی دو خانوں میں بٹی ہوئی ہے، ایک خانے میں تو خدا کی حکومت ہے اور دوسرا اس کی خدائی سے بالکل آزاد ہے تو شاید اس بات کا امکان تھا کہ وہ آہستہ آہستہ سیکولر نظریات کو قبول کرتے چلے جاتے، لیکن بار بار انھیں یہ بات یاد دلائی جاتی ہے کہ اسلام کسی ایسے فلسفے کا نام نہیں ہے جس میں انسانی زندگی کو مختلف خانوں میں تقسیم کیا جا سکے۔ بلکہ اسلام خدا کے سامنے مکمل سپردگی کا دوسرا نام ہے۔ یہ ایک ایسی سپردگی ہے جس میں مذہب کے مطالبات ریاست کے مطالبات سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں۔ اس تعلیم کی وجہ سے مسلمان کسی سماج کی تشکیل میں کھلے دل کے ساتھ حصہ لینے سے گھبراتے ہیں جس میں خدا کا کوئی مقام نہ ہو۔

ممکن ہے کچھ لوگوں کو یہ بات پسند نہ آئے کہ مسلم معاشرہ ابھی تک بنیادی طور سے اس معنی میں مذہبی ہے کہ وہ اپنے ہر فعل کو مذہب کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش کرتا ہے لیکن ... یہ ایک حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کوئی بھی نئی چیز مسلمانوں کے لیے اس وقت تک قابلِ قبول نہیں ہو سکتی جب تک اسے مذہبی روایات کی بنیاد پر جائز نہ ثابت کر دیا جائے۔ یا پھر روزمرہ کا تعامل اسے دھیرے دھیرے زندگی کا ایک اٹوٹ انگ نہ بنا دے۔ اس وجہ سے یہ سوچنا کچھ زیادہ غلط نہ ہوگا کہ جب تک علماء پورے دل سے سیکولرزم کے حامی نہ ہو جائیں گے اس وقت تک عام مسلمان اسے زندگی کے ایک فلسفے کی حیثیت سے قبول کرنے میں بدکتا رہے گا۔

(۲)

ایسا نہیں ہے کہ مسلمان صرف مذہب کی بنیاد پر سیکولرزم کو قبول کرنے سے گھبراتے ہیں۔ اس بنیادی وجہ کے علاوہ سیاسی غیر محفوظیت، معاشی بدحالی، فرقہ وارانہ کشمکش بھی ایسے عوامل ہیں جو مسلمانوں کو سیکولرزم سے دور رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ مسلمان یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہندوستان کا اکثریتی فرقہ زبان سے تو سیکولرزم کی رٹ لگاتا رہتا ہے لیکن اس کے لیے جن چیزوں کو قربان کرنے کی ضرورت ہوتی ہے انہیں وہ مختلف بہانوں سے بچا لیتا ہے۔ مثلاً یہ ہمارا روزمرہ کا تجربہ ہے کہ تعلیم و تحقیق کے سیکولر اداروں میں بھی کوئی جلسہ یا سمینار خواہ وہ سیکولرزم ہی کے موضوع پر کیوں نہ ہو، ہندوؤں کے مذہبی اشلوکوں سے شروع کیا جائے تو اسے سیکولرزم کے خلاف نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر اس قسم کے مواقع پر قرآن کی تلاوت سے کارروائی کی ابتدا کی جائے تو اسے سیکولرزم کے خلاف کہہ کر شور مچایا جائے گا۔ اس طرح مسلمانوں کے خیال میں ہندوؤں کو تو یہ مواقع حاصل ہیں کہ وہ ہندوستانی ثقافت اور تہذیب کے نام پر اپنے مذہب کو باقی رکھیں لیکن مسلمانوں کو اس کا حق نہیں ہے کہ وہ اپنے مذہبی اور تہذیبی ماضی سے تعلق کا اظہار کر سکیں۔ اگر وہ ایسا کریں تو ان پر یہ الزام عائد ہو جاتا ہے کہ وہ ہندوستان میں رہتے ہوئے یہاں کی تہذیب کے بجائے ایک غیر ہندوستانی تہذیب سے اپنا رشتہ جوڑتے ہیں۔

اس سلسلے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مسلمان اس بات پر اصرار کیا کرتے ہیں کہ ہندوستان میں ان کا ماضی اکثریتی فرقے کے ماضی کے برخلاف ایک دوسری تاریخ سے شروع ہوتا ہے۔ حالانکہ ہندوستانی ہونے کے ناطے یہ ضروری ہے کہ وہ ہندوستانی تہذیب کے مجموعے کو اپنا ورثہ سمجھیں۔ جس دن انھوں نے یہ بات سمجھ لی اسی دن من و تو کا مسئلہ ختم ہو جائے گا۔ اس خیال کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن ہمیں نہ بھولنا چاہیے کہ مسلمان اگر ایک طرف ہندوستانی تہذیب کے مجموعے کے وارث ہیں تو دوسری طرف وہ اسلامی تہذیب کے مجموعے کے بھی وارث ہیں جس کی جڑیں ہندوستان کے باہر تک پھیلی ہوتی ہیں۔ پہلی صورت میں وہ دوسرے ہندوستانیوں کی طرح سچے محب وطن ہندوستانی ہیں کم لیکن دوسری صورت میں وہ بہت حد تک ان ہندوستانی عیسائیوں کے مشابہ ہیں جو ہندوستا[نی] ہوتے ہوئے بھی ایک غیر ہندوستانی مسیح کو اپنا رہنما تسلیم کرتے ہیں۔ یا ان سکھوں کی طرح ہیں جنھوں نے ... ننکانہ صاحب کی ز...

[illegible] مواقع گرونانک کی جائے پیدائش

کے لیے ہر وقت بیچین رہتے ہیں۔

(۳)

اگرچہ ہندوستانی علماء اور دوسرے بہت سارے مسلمان لیڈر اپنے سیاسی اختلافات کے باوجود اس بات پر متحد نظر آتے ہیں کہ سیکولرزم کے نام پر مسلم معاشرے کی انفرادی خصوصیات کو ضائع ہونے سے بچایا جائے۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ انھیں میں ایسے لوگ بھی ہیں جنھیں اس بات کا پورا احساس ہے کہ تبدیلیوں کے آگے بہت دنوں تک روک نہیں لگائی جاسکتی۔ تبدیلیاں تو آکر رہیں گی۔ اگر مسلمانوں نے خود سے اچھے اور برے میں فرق کر کے انھیں نہ اپنایا تو وہ وقت بھی آ جائے گا جب انھیں انتخاب کا حق نہ رہے گا۔ لیکن اس انداز پر سوچنے والے لوگ ابھی تک معاشرے پر پورا اثر نہیں رکھتے۔ ہاں ان کے ہاتھوں کو اگر مضبوط کر دیا جائے اور انھیں ایسی سہولتیں مہیا کی جائیں جن سے یہ لوگ اپنا پیام عوام کے کانوں تک پہنچا سکیں تو شاید صورتحال میں کچھ تبدیلی آجائے۔

کچھ لوگ ممکن ہے اس بات کو پسند نہ کریں کہ مسلم عوام کا اعتماد اور تعاون علماء کے ذریعے حاصل کیا جائے۔ وہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں کسی خاص فرقے کے تعاون کی ضرورت نہیں ہے۔ سماجی اور سیاسی ترقیاتی پروگراموں میں جو لوگ خود سے آگے بڑھ کر حصہ لینا چاہتے ہیں اُن کا استقبال تو ہم دو قدم آگے بڑھ کر کرنے کو تیار ہیں۔ لیکن جو لوگ گھر بیٹھے رہنا چاہتے ہیں وہ اپنی مرضی کے مختار ہیں، انھیں بلانے کوئی نہیں جائے گا۔ اگر مسلمان تعاون کرتے ہیں تو اس میں انھیں کا بھلا ہے، اگر نہیں کرتے ہیں تو خود ان کا نقصان ہے۔ تعاون کرنے نہ کرنے کے بارے میں وہ خود ہی فیصلہ کرلیں۔ کیونکہ ان کی وجہ سے سیکولر نظریات پر مبنی ایک ترقی یافتہ سماج کو بنانے اور ڈھالنے میں تاخیر نہیں کی جاسکتی۔

ہوسکتا ہے کہ ہندوستانی سماج کا ایک طبقہ اسی خیال کا حامی ہو، لیکن اگر ہم ذرا سنجیدگی سے سوچیں تو اندازہ ہوگا کہ اس طرزِ عمل سے مسلمانوں کے برخلاف پورے ہندوستان کو کہیں زیادہ نقصان پہنچے گا۔ کوئی بھی ملک اپنے ترقیاتی پروگرام میں تیزی سے آگے بڑھ ہی نہیں سکتا۔ اگر اس کی دس فی صد سے زیادہ آبادی سماجی، ذہنی، تعلیمی، معاشی حیثیتوں سے پچھڑی

ہوئی ہو۔ اگر کسی سماج کے سب طبقے ترقی کی دوڑ میں برابر کا حصّہ نہیں لے پاتے تو پچھڑ بچھڑے ہوئے لوگ اپنے تیز و طرار ساتھیوں کے کندھوں پر الف لیلوی پیر تسمہ پا کی طرح لدے رہتے ہیں۔ اس وجہ سے ہمیں یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ اگر ہندوستان ترقی کی شاہ راہ پر گامزن ہونا چاہتا ہے تو اسے وہ صورتیں اپنانی ہوں گی جن میں ہر طبقہ بہ رضا و رغبت قدم سے قدم ملا کر آگے بڑھ سکے اور کسی طبقے کے ذہن میں یہ بات نہ آنے پائے کہ اسے ترقی کے میدان میں چابک مار مار کر دوڑایا جا رہا ہے۔

علماء کو بھی یہ بات ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ پوری دنیا میں نوجوانوں کی نسل اپنے ماضی سے، اپنے بزرگوں سے، اپنی روایات سے روز بہ روز برگشتہ ہوتی جارہی ہے، اس سلسلے میں یہ سوچنا کہ مسلمان نوجوان مستثنیٰ ہیں، دوراندیشی کے خلاف ہے۔ نفسیاتی طور سے مسلمانوں کی نئی پود علماء کی نسل سے مکمل ہم آہنگی نہیں رکھتی۔ اس لیے اگر ہمارے علماء یہ چاہتے ہوں کہ مسلم نوجوانوں کے ذہن پر مذہب کا اثر باقی رہے تو اس وقت انھیں معاشرے میں اور کسی نہ کسی حد تک حکومت میں جو عمل دخل حاصل ہے اس سے مطمئن ہو کر بیٹھ نہ رہیں، کیوں کہ ان کا یہ اثر موجودہ صورت حال میں شاید بہت دنوں تک باقی نہ رہ سکے گا۔

ہمارے علماء ہندوستان اور مسلم ممالک کے ڈھانچے کو بھی ذہن میں ضرور رکھیں۔ مسلم ممالک اگرچہ بہ ظاہر جدیدیت کی راہ پر گامزن ہیں تاہم وہ سیاسی مصلحتوں کی بنا پر علماء کے تعاون کے محتاج رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت کی مرضی کے باوجود وہاں کے دانشوروں کے لیے کوئی ایسا قدم اٹھانا اکثر و بیشتر دشوار ہوتا ہے، جس میں علماء کی ناراضگی کا اندیشہ ہو۔ ہندوستان میں صورت دوسری ہے۔ یہاں کی حکومت اپنی بقا کے لیے علماء کے تعاون کی محتاج نہیں ہے۔ اس کا ایک یہ نکلا ہے کہ ہندوستان کے مسلمان دانشوروں کو اس بات کی زیادہ آزادی حاصل ہے کہ وہ علماء کو پس پشت ڈال کر نئی راہوں پر گامزن ہوں اور اس کے باوجود اپنے سماج میں انھیں اس کی

(۱) "قیمت بھی ادا نہ کرنی پڑے۔"

نے علماء کو یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ابھی تک ہندوستان میں مسلمانوں کی [illegible] ... لیکن ممکن ہے اس میں بھی تبدیلی ہو جائے۔ اگرچہ

مسلمانوں کی نوجوان نسل کے دلوں میں ابھی تک علماء کے لیے ایک نرم گوشہ موجود ہے لیکن نئی نسل تبدیلیوں کی دل سے مخالف نہیں ہے۔ یہ لوگ ابھی تک اپنے اگلے قدم کے بارے میں یقینی طور سے کچھ طے نہیں کر پائے ہیں لیکن جوں جوں انھیں سیکولر اور ماڈرن تعلیم ملتی جائے گی اس بات کا بڑا امکان ہے کہ علماء سے ان کا تعلق آہستہ آہستہ ختم ہوتا جائے گا۔ خود مذہبی مدارس کے تعلیم یافتہ لوگوں میں بھی ایک ذہنی بے چینی پائی جاتی ہے اور ان کی ایک اچھی خاصی تعداد اپنی روایتی تعلیم سے غیر مطمئن ہو کر دوبارہ سیکولر تعلیم گاہوں میں داخلہ لیتی ہے۔ ان لوگوں کا جب جدید مسائل سے واسطہ پڑتا ہے تو ان کی اکثریت چونکہ اپنے مذہبی پس منظر کی وجہ سے مذہب کو بالکلیہ پس پشت نہیں ڈال سکتی اس لیے مسائل کا کوئی ایسا تشفی بخش حل ڈھونڈ نکالنے کی کوشش کرتی ہے جو علماء کی نظروں میں قابل قبول ہو یا نہ ہو لیکن اس کے اپنے خیال میں "جام شریعت" اور "سندان عشق" دونوں کے تقاضوں کو پورا کر دیتا ہو۔ اگر مدارس کے فارغ التحصیل لوگوں کی نئی اور پرانی نسل کا یہ فرق روز بروز بڑھتا رہا اور ہمارے موجودہ علماء نے اپنے موقف پر سنجیدگی سے نظرثانی نہ کی تو اس بات کا امکان ہے کہ دیر سویر ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی قیادت کی ذمہ داری کا بوجھ ان "نئے علماء" کے کاندھوں پر آپڑے۔

شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم

کا

تعزیتی پیغام

۶ر اپریل سے ۱۰ر اپریل تک کا عرصہ ایک ذہنی کرب میں گزرا۔ خیالات بکھرے رہے 'قلب کو بے اطمینانی رہی۔ رہ رہ کر اپنے دوست اور ممتاز عالم پروفیسر مشیر الحق (مرحوم) کا خیال آتا رہا کہ کشمیر کے انتہا پسندوں نے ان پر بڑا ظلم کیا ہے۔ ایک ایسے عالم کو یرغمال بنا کر رکھا ہے جسے سیاست سے کوئی دلچسپی نہیں۔ رمضان کا مہینہ تو خاص طور سے عبادات کا مہینہ ہے جس میں نفل عبادات کا ثواب بھی عام دنوں کی فرض عبادات سے زیادہ ہوتا ہے اور پھر بھی اپنے آپ کو کلمہ گو کہنے والوں نے اس ماہ مبارک میں ایک متقی اور پرہیزگار کی عبادت میں خلل ڈالا اور عین اس وقت اس کا اغوا کیا جب وہ نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے جا رہا تھا۔ اپنے بے بسی پر غور کر کے دل بجھ جاتا تھا۔ ذہن خالی ہو جاتا تھا کہ ہم اپنے دوست کے لیے کچھ نہیں کر پا رہے۔ اور پھر وہ وقت بھی آیا جب معلوم ہوا کہ سانحہ ہو چکا اور ہمارے عزیز ترین ساتھی، دوست، استاد عالم نے جام شہادت نوش کر لیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

میں اپنے سے پوچھتا ہوں کہ آخر مشیر صاحب کا قصور کیا تھا؟ کیا یہ کہ وہ ہندوستانی تھے یا یہ کہ وہ ایک اچھے مسلمان تھے، یا یہ کہ وہ ایک اچھے انسان تھے یا یہ کہ وہ قرآن و حدیث کے عالم تھے، یا یہ کہ وہ عالم با عمل تھے یا یہ کہ وہ جدید و قدیم کے فرق کو ختم کر کے نئے حالات میں ایک نئی سمت بتانے والے راہبر تھے۔ آخر کیا قصور تھا ان کا۔ مجھے کوئی جواب نہیں ملتا سوائے اس کے کہ وہ بربریت اور جنون کا نشانہ بن گئے۔ اللہ ان کی مغفرت فرمائے

اب مشیر صاحب اپنی مادر علمی میں اپنے مشفق استاد اور سرپرست پروفیسر محمد مجیب مرحوم کے مزار کے

ہیں آسودۂ خاک ہیں۔ اللہ ان کے درجات بلند فرمائے۔ قضا و قدر کے فیصلوں کے آگے ہمارا سرِ تسلیم خم ہے لیکن میں کفِ افسوس ملتا ہوں کہ مشیر صاحب کو اس ماہ میں کشمیر یونیورسٹی سے اپنے عہدہ کی مدت ختم کر کے واپس اپنے ادارہ میں آنا تھا۔ مطالعات اسلامی کے شعبے میں اور جامعہ میں ان کا خیر مقدم کرنے کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ مجھے خود انھوں نے بتایا تھا کہ کچھ ضروری کام مکمل کر کے وہ اپنے عہدہ کی مدت ختم ہونے سے کچھ دن پہلے ہی جامعہ واپس آجائیں گے۔ میں نے مسرّت کا اظہار کیا تھا کہ ان کے جامعہ میں واپس آنے اور فرائض منصبی سنبھالنے سے یہاں کی علمی فضا میں رونق آئے گی اور ادارہ اپنے مایہ ناز عالم کی موجودگی میں زیادہ توانائی حاصل کرے گا۔ مشیر صاحب نے اپنی بات رکھی کہ وہ اپنی مدت کار ختم ہونے سے پہلے ہی آگئے لیکن افسوس یہ کہ خود سے چل کر نہیں آئے بلکہ ان کے ساتھی دوست اور شاگرد ان کی میّت اپنے کندھوں پر لائے۔ یہ منظر میری نظروں سے اوجھل نہیں ہو رہا ہے۔ کاش وقت کچھ اور ٹھہر جاتا۔ کاش کہ انتہا پسندوں کو عقل آجاتی اور وہ ایک عالم کا احترام کر کے اسے باعزت طریقہ سے رہا کر دیتے تو ہم اپنے ساتھی سے، اپنے دوست سے، اپنے ادارہ کے ایک معزز استاد سے، عالمی شہرت رکھنے والے عالم سے، ایک آدرش ہندوستانی مسلمان سے محروم نہیں ہو جاتے۔ ہمیں ان کی ضرورت تھی، ہماری نئی نسلوں کو ان کی علمی قیادت کی ضرورت تھی۔

مشیر صاحب ہمارے درمیان نہیں رہے ہیں لیکن ان کی آخری آرام گاہ یہیں جامعہ میں ہے اس سے ان کی یاد ہمیشہ قائم رہے گی۔ لیکن ہمیں ان کی یاد کو اس طرح زندہ رکھنا ہے کہ ان کے مخصوص اندازِ فکر، ان کی وسعتِ نگاہی، ان کی عالی مشربی، سیکولرزم میں ان کا پختہ یقین، اخلاقی قدروں کا احترام دین و دنیا کے معاملات میں میانہ روی اور اعتدال ہمیشہ تحسین کی نظروں سے دیکھا جاتا رہے۔ انھوں نے مطالعات اسلامی میں جدید و قدیم کے امتزاج سے جو ایک نئی راہ نکالی ہے جو ایک نئی سمت دی ہے اس پر چلنا بھی ہے اور چلانا بھی ہے۔ میری خواہش یہی ہوگی کہ جامعہ میں مطالعات اسلامی کے فروغ میں پروفیسر مشیر الحق مرحوم کی زیرِ قیادت جو روایات بنی ہیں انھیں زندہ رکھا جائے اور عام کیا جائے۔

میں جامعہ برادری کی جانب سے اپنی جانب سے پروفیسر مشیر الحق مرحوم کی اہلیہ محترمہ ان کی صاحبزادیوں، ان کے اعزہ و اقربا اور دوستوں کی خدمت میں اظہارِ تعزیت پیش کرتا ہوں۔ اللہ انھیں صبر عطا فرمائے اور مرحوم پروفیسر مشیر الحق کو جنت الفردوس میں جگہ عطا فرمائے اور ان کے درجات بلند فرمائے۔ ان کے مزار پر ہمیشہ رحمت کا سایہ رہے۔ آمین۔

زبیر فاروقی

نذرِ مشیر

(پروفیسر مشیر الحق مرحوم کی شہادت سے متاثر ہو کر)

پھر وہی مقتل وہی نیزہ وہی سر دیکھنا
کربلا کی شام کا خوں بار منظر دیکھنا

ہو گئی ہے نم شہادت کی زمیں پھر ایک بار
پھر بڑھی ہے عظمت محراب و منبر دیکھنا

پھر ہوئی ہے دست قاتل کو مرے سر کی تلاش
میری جانب پھر بڑھا دست ستمگر دیکھنا

دوستو ہم نے بچا لی پھر وفا کی آبرو
دل میں پھر پیوست ہے اپنوں کا خنجر دیکھنا

آندھیوں نے پھر بجھایا نور کا روشن چراغ
آج پھر کاٹی گئی شاخ ثمرور دیکھنا

کون اٹھا ہے حشر میں ابن علی کے ساتھ ساتھ
کس شہیدِ حق کا جاگا ہے مقدر دیکھنا

پھر جمودِ قصۂ دار و رسن ٹوٹا زبیر
خنجرِ قاتل پہ میرے خوں کا جوہر دیکھنا

عبداللطیف اعظمی

پروفیسر مشیر الحق مرحوم: ایک نظر

پروفیسر مشیر الحق کل تک ہم میں جیتے جاگتے، ہنستے بولتے، بحث و گفتگو کرتے، بے تکلف احباب میں طنز و مزاح کرتے، لکھتے لکھاتے، غرض جامعہ کے علمی اور سنجیدہ حلقے کی جان تھے۔ مگر کسے معلوم تھا کہ آج انھیں مرحوم لکھنا پڑے گا اور ایک ایسا دردناک المیہ پیش آئے گا، جس کی مثال ان کی مادر علمی جامعہ یا علی گڑھ یا ندوہ میں کوئی اور نہیں ملے گی۔ ۵۶-۵۷ سال کی عمر میں انھوں نے بہت ترقی کی، ابھی تو اس کا آغاز تھا، دوست، احباب اور رفقاء و اعزہ کو ان سے بڑی امیدیں وابستہ تھیں مگر قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا۔

مرحوم کا امتیازی وصف یہ تھا کہ وہ سلف میڈ تھے۔ مشرقی یوپی کے ایک چھوٹے سے ضلع غازی پور کے ایک غیر معروف گاؤں، بحری آباد کے رہنے والے تھے۔ خاندان بہت زیادہ آسودہ نہیں تھا اور والد کا بچپن ہی میں انتقال ہو گیا، اس لیے انھیں اپنی تعلیم کو جاری رکھنے میں بڑی جدوجہد کرنی پڑی اور منزل بہ منزل جو انھوں نے ترقی کی وہ ان کے عزم و حوصلہ اور ان کے ذاتی جوہر کا نتیجہ تھی۔

یکم اگست ۱۹۳۳ء کو پیدا ہوئے، ملک کی مشہور عربی درسگاہ، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ سے عالم کی سند حاصل کی اور ۱۹۴۵ء کے اواخر یا ۱۹۴۶ء کے اوائل میں، اپنے شفیق استاد مولانا عبدالسلام قدوائی مرحوم کے ادارہ تعلیمات اسلام لکھنؤ میں کام شروع کیا، جہاں انتظامی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کا پہلی مرتبہ موقع ملا۔ چند

جناب عبداللطیف اعظمی صاحب، ۳۴۹ ذاکر نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

یہی برسوں کے بعد ۱۵ ستمبر ۱۹۴۸ء کو اس ادارے سے ایک پندرہ روزہ اخبار "تعمیر" جاری ہوا، جسے
مولانا عبدالسلام مرحوم اور مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی سرپرستی کا شرف حاصل تھا۔ اگرچہ مرحوم کا تعلق اس
اخبار کے نظم و نسق سے تھا، مگر یہیں سے انھیں لکھنے کی مشق کا موقع ملا۔ اگرچہ یہ اخبار جون ۱۹۵۳ء تک
جاری رہا، مگر جس ادارے کا یہ اخبار ترجمان تھا، وہ اگست ۱۹۵۱ء میں بند ہوگیا۔ اور ان کے شفیق استاد
مولانا عبدالسلام قدوائی مرحوم، ۷ اگست ۱۹۵۱ء کو بحیثیت استاد اسلامیات جامعہ چلے آئے، اس لیے
ظاہر ہے مشیر صاحب کو اپنے مستقبل کی فکر پیدا ہوئی۔ محض ندوے کی عالمیت کی سند کی بنیاد پر کسی معقول ملازمت
کے ملنے کی امید بہت کم تھی۔ اس لیے انگریزی کی تعلیم کی طرف توجہ کی۔ ۱۹۵۲ء میں یو۔پی بورڈ سے ہائی اسکول
کا اور ۱۹۵۴ء میں انٹرمیڈیٹ کا امتحان پاس کیا، اور اسی سال جامعہ چلے آئے، اور بی اے میں داخلہ لے
لیا۔ اگرچہ ان کی تعلیمی فیس معاف تھی مگر پھر بھی دار الاقامہ کے اخراجات ان کی استطاعت سے زیادہ
تھے۔ اس لیے اپنے شفیق استاد مولانا عبدالسلام مرحوم کے مشورے اور ان کی خواہش پر ان کے ساتھ قیام
کیا۔

جامعہ سے بی اے کرنے کے بعد، دفتر شیخ الجامعہ میں ایک چھوٹی سی ملازمت مل گئی۔ اس زمانے میں
راقم الحروف شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب کا پی۔ اے تھا اور مزید تعلیم کے لیے دو سال کے لیے علی گڑھ چلا گیا تھا،
اس لیے مشیر صاحب نے میرے قائم مقام کی حیثیت سے شیخ الجامعہ کے پی۔ اے کے فرائض بھی انجام دیے۔ اسی
درمیان میں انھوں نے نجی طور پر علی گڑھ سے عربی میں ایم۔ اے کا امتحان پاس کرلیا اور جب میں واپس آیا
تو کچھ ہی عرصے کے بعد اسلامک اسٹڈیز میں پی ایچ ڈی کرنے کے لیے میکگل یونیورسٹی مونٹریال (کناڈا) چلے
گئے اور جب پی ایچ ڈی کر کے ہندوستان واپس آئے تو مختلف یونیورسٹیوں میں کام کیا۔ مثلاً پٹیالہ یونیورسٹی
میں مختلف مذاہب کے تقابلی مطالعے کے شعبے میں تعلیم دی۔ اس کے بعد انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانس اسٹڈیز
شملہ میں فیلو مقرر ہوئے اور اسی زمانے میں "اسلام ان سیکولر انڈیا" لکھی جو ۱۹۷۲ء میں انگریزی اور اردو
میں شائع ہوئی۔ اس کے بعد ۱۹۷۴ء میں ریڈر کی حیثیت سے مسلم یونیورسٹی کے ادارہ سنٹر آف ویسٹ ایشین
اسٹڈیز میں تقرر ہوا جہاں تقریباً تین سال تک کام کیا، اس کے بعد ۱۹۷۶ء میں جامعہ کے شعبۂ اسلامک
و عرب ایرانین اسٹڈیز میں پروفیسر کی حیثیت سے ان کا تقرر عمل میں آیا۔ مشیر صاحب جیسے مختلف الجہت
شخصیت کے لیے کسی ایک جگہ پیر توڑ کر بیٹھ رہنا مشکل ہوتا ہے۔ اگر وہ خود نہ چاہے تو دوسرے مجبور کر

ہیں کہ وہ اور زیادہ وسیع اور اعلیٰ مقاصد کی خدمت کرے۔ چنانچہ یکم مئی ۱۹۸۷ء کو تین سال کے لیے کشمیر یونیورسٹی کے وائس چانسلر کی حیثیت سے ان کا تقرر عمل میں آیا اور وہ جامعہ کی اجازت سے سری نگر (ریاست جموں وکشمیر) چلے گئے جہاں انھوں نے اپنی بہترین صلاحیتوں اور تدبر کا ثبوت دیا۔ ان کے تقرر کی مدت ختم ہونے میں صرف بیس روز باقی تھے اور جامعہ برادری جینی کے ساتھ ان کی واپسی کا انتظار کر رہی تھی کہ یہ دردناک واقعہ پیش آیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مرحوم کو اپنی اس مختصر علمی زندگی میں جو شاندار اور مثالی کامیابیاں حاصل ہوئیں، وہ ان کی ذاتی صلاحیتوں اور ان کی اپنی کوششوں کا نتیجہ تھیں مگر اسی کے ساتھ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی زندگی کو بنانے میں ان کے مشفق اساتذہ کا بھی ہاتھ تھا۔ ان کے پہلے استاد مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی ہیں، جنھوں نے ہر ہر مرحلے پر ان کی رہنمائی کی۔ ان کے بارے میں مرحوم لکھتے ہیں:

> "مولانا سے میرا تعلق دسمبر ۱۹۴۵ء یا جنوری ۱۹۴۶ء سے شروع ہوا، جو پورے تسلسل کے ساتھ ان کی وفات تک باقی رہا۔ ۴۳ برس کی مسلسل رفاقت کوئی معمولی رفاقت نہیں ہوتی، خصوصاً جب تعلقات اپنی ظاہری نوعیت کے اعتبار سے مختلف نہج کے ہوں۔ اس پوری مدت میں ان کا اور میرا تعلق افسر و ماتحت کا بھی رہا اور استاد و شاگرد کا بھی۔ باپ اور بیٹے کا بھی اور شاید لوگ اسے چھوٹا منھ اور بڑی بات سمجھیں، لیکن بے تکلف دوست اور رازدار رفیق کا بھی۔"
>
> (پندرہ روزہ تعمیر حیات (لکھنؤ) خصوصی شمارہ (۱۹۷۹ء)، صفحات: ۵۳-۵۴)

دوسرے قابل ذکر استاد پروفیسر محمد مجیب ہیں۔ اگر وہ جامعہ کی ابتدائی ملازمت کے زمانے میں ان کی بیحد مدد نہ کرتے اور اعلیٰ تعلیم کے لیے میک گل یونیورسٹی میں داخلے اور تعلیم کے لیے راہ ہموار نہ کرتے تو ان کی ترقی اور کامیابی کے لیے جو دروازے کھلے وہ شاید اس آسانی کے ساتھ نہ کھلتے۔ مجھے اس وقت نہیں معلوم کہ آیا مرحوم نے مجیب صاحب کے احسانات کا اپنی تحریروں میں کہیں اعتراف کیا ہے یا نہیں، مگر وہ اپنے اساتذہ میں مجیب صاحب سے خصوصی عقیدت رکھتے تھے تو اس کی بڑی وجہ مجیب صاحب کی بیکراں محبت اور شفقت تھی۔ ان کی ۸۲ ویں سالگرہ کے موقع پر جو کتاب مجیب صاحب کی خدمت میں

پیش کی گئی تھی اس کے ایک مضمون میں مشیر صاحب لکھتے ہیں: "مجیب صاحب میں خدا جانے کون سی مقناطیسی کشش ہے کہ جو ان کے قریب بغیر کسی غرض کے آیا، پھر وہ ان سے الگ نہ ہو پایا اور اگر ظاہری جدائی ہو بھی گئی تو دل سے یاد بہر حال نہ نکل پائی۔" (صفحہ ۴۱) میرا اپنا خیال ہے کہ مشیر صاحب نے "حدیث دیگراں" کے روپ میں خود اپنی کیفیت بیان کی ہے۔

مشیر صاحب کی ترقی اور کامیابی میں جامعہ کے دوسرے ہمدرد اور شفیق استاد ڈاکٹر سید عابد حسین کا بھی ہاتھ ہے اور ان کی کوششوں کا دخل ہے۔ مونٹریال جانے سے قبل مرحوم نے جامعہ نگر میں ایک چھوٹا سا مکان بنوالیا تھا جہاں ان کی فیملی رہتی تھی۔ قدرتی طور پر ان کی خواہش تھی کہ انھیں جامعہ میں کام کرنے کا موقع ملے تاکہ وہ اطمینان اور سکون کے ساتھ اپنے بال بچوں کے ساتھ رہ سکیں۔ ان کی یہ خواہش شاید پوری نہ ہوتی اگر ان کے استاد ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب مرحوم ان کی مدد نہ کرتے۔ مرحوم کو عابد صاحب سے کس قدر عقیدت تھی اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب: "مسلمان اور سیکولر ہندوستان" کو ان کے ساتھ منسوب کیا ہے۔

زمانہ میکگل یونیورسٹی کے ایک استاد پروفیسر ولفرڈ کینٹویل اسمتھ تھے جو پروفیسر مجیب صاحب کے دوستوں میں سے تھے۔ ان کا اسلام کے بارے میں بہت اچھا مطالعہ تھا اور وہ اسلامی قدروں کے حامی اور قدرداں تھے۔ نیز جملہ مذاہب کے بارے میں ان کا رویہ غیر متعصبانہ اور ہمدردانہ تھا۔ مشیر صاحب ان کی شخصیت سے بھی بہت زیادہ متاثر تھے۔ مشیر صاحب کی کتاب "مذہب اور جدید ذہن" کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے پروفیسر اسمتھ کی کتاب: "مذہب کا مطلب اور مقصد" (The Meaning And End Of Religion) سے کافی اثر قبول کیا ہے۔

میری ان باتوں سے کسی صاحب کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ مشیر صاحب کی عالمی شہرت صرف ان کے اساتذہ کی کوششوں کی رہین منت ہے۔ حاشا وکلا میرا یہ مقصد نہیں۔ میں پورے وثوق کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ اگر خود مرحوم میں اعلیٰ صلاحیت اور قابلیت نہ ہوتی تو ان اساتذہ کی کوششیں اور تمنائیں بیکار جاتیں۔ خود ان کے اساتذہ کو اپنے اس شاگرد پر فخر تھا۔

افسوس کہ ہمارا یہ ساتھی، جس سے جامعہ برادری اور ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کو بڑی امیدیں وابستہ تھیں ہم سے ہمیشہ کے لیے جدا ہو گیا۔

پروفیسر شعیب اعظمی

حق کا خونِ ناحق

کسی انسان کی شخصیت کا ہر پہلو سے مکمل ہونا آسان نہیں ہوتا ہے لیکن کچھ لوگ ایسے ضرور ہوتے ہیں جن کی شخصیت کا ہر رخ بڑا دیدہ زیب اور قابل رشک ہوتا ہے۔ پروفیسر منیر الحق جنھیں مرحوم لکھتے ہوئے کچھ عجیب سا محسوس ہوتا ہے، ایسے افراد میں شمار کیے جا سکتے ہیں جنھوں نے اپنی سیرت، کردار، عادات، اخلاق میں ہم آہنگی اور توازن برقرار رکھا، کبھی ظاہر و باطن میں دو معیار پیش نہیں کیے اور قول و عمل میں ہمیشہ یکسانیت اور اعتدال کا مظاہرہ کیا۔

میں یہ بات اس لیے نہیں کہہ رہا ہوں کہ میں نے تقریباً ۱۵ سال تک ان کی رہنمائی یا رفاقت کا لطف اٹھایا، دور یا نزدیک رہ کر ان کی خوبیوں اور خامیوں سے بہت کچھ سیکھتا رہا بلکہ ان کی گوناگوں مصروفیات، مختلف النوع مشاغل، مستعدی اور فرض شناسی، دیانت، علم دوستی، فکر و جستجو اور دینداری کے بیشتر واقعات کا عینی شاہد رہا ہوں اور موقع بہ موقع ان کو پرکھا بھی ہے اور حیرت زدہ بھی رہا ہوں کہ اپنی اس منحنی مگر پرکشش سراپا میں انھوں نے کتنے جلوے پوشیدہ کر رکھے تھے۔

شعبہ کی توسیع کس طرح ہونی چاہیے، درس و تدریس کے ساتھ ساتھ تحقیق و تصنیف کو کس طرح مربوط ہونا چاہیے، اساتذہ کے ساتھ صدر شعبہ کا ملنا جلنا صرف سیر و تفریح اور وقت گزاری کا باعث نہیں بلکہ آپس میں بیٹھ کر علمی، ادبی اور فقہی مسائل پر معقولیت کے ساتھ تبادلہ خیالات اور اسٹڈی سرکل میں وقتاً فوقتاً مقامی یا بیرونی اساتذہ کے مقالات سے استفادہ کرنا اور پھر بزم طلبہ کو فعال بنا کر طالب علموں اور اساتذہ کے درمیان ایک رشتہ قائم کرنے کا گُر ان کو معلوم تھا۔ وہ اس خاموشی اور خوبی سے اس تال میل کے ذریعہ شعبہ کا وقار بڑھانے میں ہمیشہ کوشاں رہتے اور یہی وجہ تھی کہ وہ بیک وقت اپنے بزرگ

پروفیسر شعیب اعظمی، صدر شعبۂ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اور ہمکار اساتذہ، خوردوں اور طلبہ میں ہمیشہ مقبول رہے۔

سربراہی کے نشیب و فراز کی بنا پر ہمکاروں کا اختلاف ہو، سٹاف روم میں گرما گرم بحث ہو، سیناروں، کانفرنسوں کے انعقاد کے پروگرام ہوں، وہ اپنی صائب رائے، مدلّل نکتوں اور بے غرض مشوروں کی بنا پر سارے مدارج کو بغیر کسی تلخی کے گزار لے جاتے۔ وہ حفظ مراتب کا خیال رکھتے، ساتھیوں پر اتنا ہی اعتماد کرتے جتنے با اعتماد وہ خود تھے اور نتیجتاً ہر کام خوش اسلوبی سے انجام پا جاتا۔

پروفیسر مشیر الحق کی سماجی اور معاشرتی زندگی بھی بہت بھرپور تھی۔ خوشی کا مقام ہو، رنج و غم کے سانحات ہوں وہ آپ کے دوش بدوش شریک رہ کر آپ کی کیفیات کا جز بن جاتے۔ مجلس یاراں میں ریشم کی طرح نرم اور حق و باطل کی جنگ میں فولاد بن جانے کا فن انھیں خوب آتا تھا۔ وہ ہر چیلنج کا مقابلہ کرنے اور ہر ذمہ داری کو قبول کرنے کا حوصلہ رکھتے تھے۔ چنانچہ جامعہ میں متعدد بڑے عہدوں کا سنبھالنا، شاید کشمیر یونیورسٹی کی وائس چانسلری شپ قبول کرنے کا پیش خیمہ تھا۔

اور بہت سے اساتذہ کی مانند، میں نے انھیں ہر عہدہ پر اور ہر محفل میں دیکھا۔ کشمیر میں ان کے دفتر سے گھر تک، بڑے افسران کی موجودگی میں وہ اپنے پرانے ساتھیوں کا کتنا خیال رکھتے، قیام و طعام سے لے کر واپسی کے وسائل کے انتظامات کے بارے میں خود ہدایات دیتے باوجود اس کے کہ وہ بہت مصروف رہتے۔

غرض، وطن ہو، پردیس ہو، سفر ہو یا حضر، بزم بے تکلف ہو یا اہل علم و دانش کا مجمع، مشیر الحق صاحب اپنی ایک ادائے خاص سے سب کا دل موہ لیتے۔ اپنی متانت اور سنجیدگی کے ساتھ ساتھ شرافت نفس اور شریف النفسی کا مظاہرہ کرنے میں کوئی تکلّف نہیں کرتے اور جب بے تکلف ہوتے تو دوستوں اور احباب سے لطائف و ظرائف کا سلسلہ جاری رہتا۔

افسوس کہ ایسے نازک طبع، نفیس مزاج اور دردمند دانشمند کو ان ہولناک اور افسوس ناک لمحات کا سامنا کرتے ہوئے جان، جان آفریں کے سپرد کرنی پڑی اور جام شہادت نوش کرنا پڑا مگر قضا و قدر کے مالک نے ان کے حصہ میں اسی قسم کی شہادت مقرر کی تھی جو دنیا کے عظیم انسانوں کے حصہ میں آئی یعنی ادائیگی فرض کرتے کرتے کرسی پر جان دی۔ مشیر صاحب مدتوں یاد کیے جائیں گے۔ ان لوگوں کے ذریعہ بھی جنھوں نے ان کی رفاقت میں ان کو ہر سر اپا دیکھا اور اپنی ان گرانقدر تصانیف کے ذریعہ بھی جو اپنی سادگی، معنویت اور دلائل کا ایسا مرقع ہیں اور جن میں قدیم کی عظمت، جدید کی اہمیت اور آئندہ کی دعوت پنہاں ہے۔

سید جمال الدین

پروفیسر مشیر الحق مرحوم کا نقشِ اوّل

ابتدائی تصنیفات کی روشنی میں

ہمارے استاد محترم مولانا عبد السلام قدوائی مرحوم نے مئی ۱۹۴۳ء میں امین آباد لکھنؤ میں ادارہ تعلیمات اسلام کی بنیاد ڈالی تھی۔ اس ادارہ میں عربی تعلیم کے انتظام کے علاوہ مولانا نے کم تعلیم یافتہ اردو دانوں کے لیے سیرت و تاریخ کے موضوع پر چھوٹے چھوٹے کتابچے خود لکھ کر نیز اپنے شاگردوں اور ساتھیوں سے لکھوا کر شائع کرنے شروع کیے۔ یہ اقدام بہت اہم تھا، اس ادارہ کی زندگی بہت مختصر ثابت ہوئی۔ ۱۹۵۱ء میں مولانا جامعہ چلے آئے اور اسی سال اگست میں ادارہ بند ہو گیا۔ اس ادارہ نے ہی ہمیں مشیر صاحب جیسا جیّد عالم دیا۔ اس ادارہ سے اپنی وابستگی کی حکایت خود مشیر صاحب نے اس طرح بیان کی ہے:

> میں ندوہ میں طالب علم کی حیثیت سے اس وقت پہنچا تھا جب مولانا وہاں سے جا چکے تھے۔ اگرچہ ندوہ میں اور ادارہ میں کچھ زیادہ فاصلہ نہیں تھا اور تفریح کی خاطر اکثر و بیشتر امین آباد بھی جانا ہوتا تھا لیکن ان دنوں میں مولانا سے ادارہ میں کوئی ملاقات مجھے یاد نہیں ہے، ۱۹۴۶ء میں جب میں نے ندوہ چھوڑا اور چند ماہ وطن میں قیام کرنے کے بعد ضرورتاً لکھنؤ آنا ہوا تو ادارہ ہی میں اپنے ایک ندوی رفیق درس کے ساتھ ٹھہرنے کا موقع ملا۔ مولانا سے اسی وقت ایک طرح سے پہلی بار ملاقات ہوئی۔ باتوں ہی باتوں میں انھوں نے میری پراگندہ خاطری کا اندازہ لگا لیا اور اپنے ساتھ کام کرنے کی دعوت دی۔ اور میں نے وہیں لنگر ڈال دیا اس طرح۔ سے مولانا سے جو تعلق ہوا وہ مسلسل ان کی

وفات تک قائم رہا۔

ادارہ میں ایک طرف تو بیں اپنے سے بڑی عمر کے لوگوں کو عربی زبان اور قرآن شریف کی تعلیم دیتا تھا اور دوسری طرف خود مولانا سے درسیات کی چھوٹی ہوئی کتابوں کا سبق لیتا تھا اور ادارہ کے اشاعتی پروگرام میں ان کا ہاتھ بٹاتا تھا۔ (چند تصویر بتیاں، صفحہ ۱۲)

تقسیم ہند کے بعد ہندوستانی مسلمان جس طرح کی ذہنی کیفیت سے گزر رہے تھے۔ اس کے پیش نظر اس ادارہ سے ایک پندرہ روزہ رسالے کی اشاعت شروع ہوئی جس کا پہلا شمارہ ۵ ستمبر ۱۹۴۸ء کو "تعمیر" کے نام سے مولانا عبدالسلام قدوائی اور مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی زیر ادارت اور مشیر صاحب کے زیر اہتمام شائع ہوا۔ اس طرح ابتدا ہی سے مشیر صاحب علوم اسلامی کی دو عظیم ہستیوں سے جڑ گئے۔ تصنیف و تالیف میں تعمیر اور اصلاح کے جذبہ کی کارفرمائی اسی نسبت سے ان کے حصہ میں آئی ہوگی۔

مولانا عبدالسلام قدوائی مرحوم کے ادارۂ تعلیم اسلام میں مشیر صاحب "مشیر الحق بحری آبادی" کے نام سے بطور مصنف متعارف ہوئے۔ سیرت و تاریخ کے موضوع پر آپ نے اس ادارہ کے لیے جو کتابیں تحریر کیں ان کے نام سنہ اشاعت کے ساتھ ذیل میں درج ہیں، اب ان ہی کتابوں کو مکتبہ جامعہ نے دوبارہ شائع کر کے ادارہ تعلیمات اسلام کے مشن کو نئی زندگی دی ہے:

۱۔ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ — مارچ ۱۹۴۷ء

۲۔ حضرت طلحہ رضؓ — ۱۹۴۷۔ ۱۹۴۸ء

۳۔ نیک بیٹیاں (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیوں کے حالات) ۱۹۴۹ء۔ ۱۹۵۱ء

۴۔ حضرت ابوذر غفاری رضؓ — ۱۹۴۹ء۔ ۱۹۵۱ء

۵۔ حضرت سلمان فارسی رضؓ — ۱۹۴۷ء ۱۹۴۹ء

۶۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ — ۱۹۴۸ء ۱۹۵۰ء ۱۹۵۲ء

۷۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ — ۱۹۵۱ء ۱۹۵۲ء

۸۔ حضرت فرید الدین گنج شکر رحؒ — ۱۹۴۹ء ۱۹۵۱ء

۹۔ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ — ۱۹۵۰ء ۱۹۵۲ء

[illegible] کی اشاعت کا مقصد یہ تھا کہ کم تعلیم یافتہ اردو دالوں کو چھو

کتابچوں کے ذریعے تاریخ اسلام کے ایسے پہلوؤں سے روشناس کرایا جائے جس سے صحیح معنیٰ میں نمونہ کے اسلامی کردار ان کے پیش نظر رہیں اور جن کے مطالعہ سے خود اپنے کردار و شخصیت کی تعمیر میں مدد ملے۔ مشیر صاحب نے سادہ زبان میں ایک عامیانہ درجہ کے قاری کو سامنے رکھ کر سیر و تاریخ پر چھوٹی چھوٹی کتابیں لکھیں۔ انداز تحریر میں بے تکلفی ہے، نہ کوئی لمبی چوڑی تمہید ہے اور نہ ہی مترادفات سے عبارت بوجھل ہونے دی ہے۔ شاید یہ اسلوب انھوں نے اپنے محترم استاد مولانا عبدالسلام قدوائی کے اثر سے اختیار کیا تھا۔ مولانا کے اسلوب کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے: "مولانا کی تحریر بھی ان کی شخصیت کی طرح ہر قسم کے تکلفات سے پاک ہوتی تھی اور نہ مرادفات کی بھرمار۔ وہ اپنی تحریر اور خصوصاً تقریر میں تفصیلات سے اس حد تک احتراز کرتے تھے کہ کبھی کبھی تو یہ بات صرف اشاروں تک محدود رہ جاتی تھی"۔ (چند تصویر بتاں صفحہ ۴۲) استاد کا اثر شاگرد پر نقش اوّل کی طرح ثبت ہوا اور تادم آخر قائم رہا

کم الفاظ میں انتہائی سادگی سے اپنی بات کہنے کا فن مشیر صاحب کی تصنیفات میں ابتدا ہی سے نظر آتا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا تعارف اس طرح کرتے ہیں کہ تین جملوں میں ان کے کردار کا خلاصہ بیان ہو گیا ہے، لکھتے ہیں:

> حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ وہ بزرگ صحابی ہیں جو سب سے پہلے مسلمان ہوئے۔ اپنا تمام مال و اسباب اللہ کی راہ میں خرچ کیا۔ شروع سے آخر تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دیتے رہے۔ نرم دل اتنے تھے کہ لوگوں کی تکلیف نہ دیکھ سکتے تھے اور ارادے کے اتنے مضبوط تھے کہ حق بات سے نہ ہٹتے۔

حضرت ابوذر غفاریؓ کا تعارف مشیر صاحب نے صرف دو جملوں میں اس طرح کروایا ہے جس سے تاریخ اسلام میں ان کے رتبہ کا تعیّن معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی آسانی سے کر سکتا ہے۔

> حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک بہت بزرگ اور مشہور ترین صحابی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ پر اتنا اعتبار تھا کہ اپنے بہت سے راز آپ کو بتا دیتے تھے۔

اسی طرح حضرت سلمان فارسیؓ کی سیرت کا خلاصہ، صرف دو جملوں میں اس طرح بیان کر دیا ہے کہ ان کی تصویر دل پر نقش ہو جاتی ہے اور بے اختیار دل ان کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ ان کا جذبۂ ایثار

وفربانی مثال بن کر سامنے آجاتا ہے۔ مشیر صاحب لکھتے ہیں:

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ ان بزرگ صحابہ میں سے ہیں، جنھوں نے اسلام کے مقابلے میں کسی کی پروا نہیں کی۔ ماں باپ کو چھوڑا، گھر بار سے منھ موڑا، عزیز و اقارب سے رشتہ توڑا، مگر اسلام کو نہ چھوڑا۔ غلام بنائے گئے، بیچے گئے، تکلیفیں اٹھائیں، مگر اسلام کی غلامی کے جوئے کو کندھے سے نہ اتارا۔

حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کی شخصیت کا کیا سحر تھا اور لوگ کیوں ان کے گرویدہ ہو جاتے تھے۔ مشیر صاحب نے اس کی عقدہ کشائی ان کی سوانح کی ابتدا ہی میں تین جملوں میں اس طرح کی ہے:

حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمتہ اللہ علیہ بہت بڑے بزرگ تھے۔ ان کے زمانے کے بڑے بڑے بزرگ اور مشہور علماء ان کے معتقد تھے۔ ان کی شخصیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ اثر بخشا تھا کہ جو شخص بھی ان کے ساتھ کچھ دنوں تک رہ جاتا، اللہ والا ہو جاتا۔

مشیر صاحب نے ابتدائی تحریروں میں اخلاقی قدروں کو تاریخ اسلام کے نمونہ افراد میں اس طرح پیش کیا کہ وہ حصے سبق آموز بن گئے ہیں۔ دراصل ان کتابوں کا مقصد بھی یہی تھا کہ مطالعہ کے ساتھ ساتھ وہ شخصیت اور کردار کی تعمیر میں ممد و معاون ثابت ہوں۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اخلاق و عادات میں مشیر صاحب نے وہ قدریں بیان کی ہیں جو آفاقی ہیں اور جنھیں فخر کے ساتھ پیش کیا جا سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

آپ (حضرت ابوبکر صدیقؓ) کسی کو کبھی سخت بات نہیں کہتے تھے، اگر غصے کی حالت میں کوئی جملہ منھ سے نکل جاتا تو وہ بہت شرمندہ ہوتے، معافی مانگتے اور جب تک وہ شخص معاف نہ کر دیتا، آپ کو چین نہ آتا۔

....

مہمانوں کے آرام کا بہت خیال رکھتے تھے۔ ہمیشہ اس بات کی کوشش کرتے کہ کسی مہمان کو تکلیف نہ ہو۔

صدقہ خیرات اور حرام طریقوں سے کمائی ہوئی چیزوں کو کبھی نہیں کھاتے تھے۔

....

سب کچھ ہونے کے بعد بھی مزاج میں بے حد عاجزی وخاکساری تھی، ہر شخص کی خدمت کرتے تھے۔

....

مسافروں کی خدمت، غریبوں کی امداد اور بیماروں کی عیادت آپ کے دن رات کے کام تھے۔

....

کبھی کسی سے کوئی کام نہیں لیتے تھے۔ اگر سواری پر ہوتے اور ہاتھ سے کوڑا یا اونٹ کی نکیل یا کوئی دوسری چیز زمین پر گر جاتی تو کسی سے کبھی نہ اٹھواتے بلکہ اتر کر خود ہی اٹھاتے۔

....

اپنی تعریف کبھی نہ سنتے، کوئی شخص آپ کی تعریف کرتا تو فرماتے اللہ میری حالت مجھ سے زیادہ جانتا ہے اور میں اپنی حالت تعریف کرنے والوں سے زیادہ جانتا ہوں اے اللہ! یہ جو کچھ میرے متعلق خیال رکھتے ہیں مجھے اس سے بھی زیادہ اچھا کر دے اور میرے گناہ معاف کر دے یہ جسے نہیں جانتے۔

....

اسے بہت برا خیال کرتے کہ کسی معاملے میں ان سے خصوصیت برتی جائے۔

....

غرور سے بہت نفرت کرتے تھے۔

....

اللہ کے راستے میں خرچ کرنے میں بھی کوئی بھی آپ کا مقابلہ نہ کر سکتا تھا۔ آپ کھلم کھلا صدقہ دیتے اور چھپا کر بھی دیتے۔

آپ مال و دولت کو خدا کی راہ میں پانی کی طرح بہاتے تھے...

....

ہمیشہ اس فکر میں رہتے کہ نیکی کا کوئی کام چھوٹ نہ جائے....

حضرت ابوذر غفاریؓ کے کردار و شخصیت میں اخلاقی قدروں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مشیر صاحب لکھتے ہیں:

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ ہر شخص سے خندہ پیشانی سے ملتے اور بہت ہی اخلاق سے پیش آتے۔
اگر کسی سے غلط فہمی کی بنا پر ناراض ہو جاتے تو غلط فہمی دور ہوتے ہی پھر کھلے دل سے مل جاتے۔

....

باوجود اختلاف کے امیرِ وقت کی اطاعت کرتے۔

....

دنیا میں کوئی طاقت ایسی نہ تھی جو حضرت ابوذر کو حق بات کہنے سے روک دیتی...

....

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ آخر عمر میں اتنے سادہ نہیں ہو گئے تھے بلکہ اسلام لانے ہی آپ کی زندگی بہت سادہ ہو گئی تھی۔

....

آخر عمر میں آپ بالکل گوشہ نشین ہو گئے۔ لوگوں نے اس کی وجہ پوچھی تو فرمایا۔
"تنہائی برے ساتھی سے بہتر ہے۔"

....

مشیر صاحب سے جن لوگوں کا تھوڑا بہت تعلق بھی رہا ہے وہ محسوس کریں گے کہ خود انھوں نے اپنی شخصیت کی تعمیر میں ان اخلاقی قدروں کو کس قدر اعلیٰ جگہ دی تھی، یہ ان کی ابتدائی تصنیفات کا نقشِ اول ہی تھا جو تا بہ آخر ان کی زندگی میں نمایاں رہا۔ انھوں نے تاریخ اسلام کے نمایاں اور نمونہ افراد کی سوانح صرف دوسروں کے مطالعے کے لیے نہیں لکھیں بلکہ ان کو زندگی میں اختیار کر کے اسلامی قدر کے آفاقی ہونے کا زندہ نمونہ بھی پیش کیا۔

ربِّ کریم پروفیسر مشیر الحق مرحوم کو آغوشِ رحمت میں جگہ عطا فرمائے۔ آمین۔

عمادالحسن آزاد فاروقی

پروفیسر مشیر الحق صاحب مرحوم: شخصیت کے چند پہلو

شاید ۱۹۵۵ء کی بات ہے جب میں سات آٹھ سال کی عمر میں جامعہ آیا تھا تو میرے کانوں میں یہ الفاظ پڑے کہ تقریباً ۲۵ سال کے بعد ایک لڑکے نے بی۔اے میں فرسٹ ڈویژن حاصل کی ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ مشیر الحق صاحب تھے۔ اس کے بعد چھوٹی سی جامعہ برادری میں ان کو دیکھتے رہنے کا مسلسل اتفاق ہوا جب وہ کناڈا چلے گئے۔ یا شملہ میں تھے اس وقت بھی ان کے جامعہ آنے پر ان سے ملاقاتیں رہیں۔ ۱۹۷۱ء سے مجھے شعبے میں ان کے ساتھ کام کرنے کا موقع ملا۔ بعد میں رشتہ داری بھی ہو گئی۔ اس طرح ۳۵ سال کی طویل مدت میں ہر طرح سے ان کو دیکھنے کا موقع ملا۔

پروفیسر مشیر الحق صاحب کی بہت سی باتیں غیر معمولی تھیں۔ ان کی روشن خیالی اپنی مثال آپ تھی۔ کسی بھی چیز کو وہ محض تقلیداً یا دوسروں کی سند پر ماننے کے قائل نہ تھے، بلکہ ہر چیز کی خوبی و خامی کو بذات خود پرکھ کر مانتے تھے۔ ان کی تربیت میں ان کے اساتذہ، عبدالسلام صاحب قدوائی مرحوم، پروفیسر محمد مجیب کے علاوہ پروفیسر کینٹویل اسمتھ صاحب کا بڑا ہاتھ تھا۔ ان کی کناڈا کی تعلیم نے بھی ان کی شخصیت کو بہت جلا دی تھی۔ چنانچہ کناڈا جانے سے پہلے اور بعد کے مشیر صاحب کی شخصیت میں نمایاں فرق تھا۔ ان کی روشن خیالی اور معروضی انداز فکر بڑی حد تک کناڈا کی تعلیم کی دین تھی۔ اسی خوبی کا ایک پہلو تھا کہ ہر معاملہ میں وہ تحقیق سے کام لیتے تھے اور ہر چیز کے ماخذ اور تہہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے۔

پروفیسر مشیر صاحب مرحوم کی بہت بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ دوسروں کو اختلاف رائے کا حق دیتے تھے۔ یہاں تک کہ انھوں نے اپنے چھوٹوں اور معمولی طالب علموں کو ہمیشہ موقع دیا کہ وہ اپنی رائے آزادی سے ظاہر کر سکیں اور اگر ضروری سمجھیں تو ان سے اختلاف میں نہ جھجکیں۔ اسی سے متعلق ان کی ایک اور خوبی مکمل مساوات کی تھی۔

جناب ڈاکٹر عمادالحسن آزاد فاروقی، صدر شعبۂ مطالعات اسلامی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

مساوات کا بنیادی تصور انھوں نے شاید جامعہ سے حاصل کیا تھا۔ جامعہ کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ یہاں سب برابر ہیں۔ اس معاملہ میں شاید مزید ترقی ان کے کناڈا کے قیام سے بھی ہوئی تھی۔ سب کے ساتھ ان کا معاملہ انسان کا ساہی تھا۔ یہ بہت بڑی خوبی تھی جو عام طور پر لوگوں میں نظر نہیں آتی ہے۔ ان کا رویّہ چھوٹے سے چھوٹے آدمی کے ساتھ وہی ہوتا تھا جو ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ ہونا چاہیے۔

ان کی ایک اہم خوبی ان کا تحمّل اور برداشت تھی۔ انتظامی معاملات میں اکثر انسان کا صبر آزمایا جاتا ہے۔ ایسے مواقع پر بارہا ہم نے مشاہدہ کیا کہ انھوں نے مثالی تحمّل اور برداشت سے کام لیا۔ وہ کبھی آپے سے باہر نہیں ہوتے تھے۔ انتہائی غصّہ میں بھی وہ زیادہ سے زیادہ خاموش ہو جاتے تھے۔ ان کے اندر محنت اور جد وجہد کی صلاحیت بھی ایسی خوبی تھی جو ان کی کامیابی کی ضامن بنی۔ انھوں نے اپنی ابتدائی زندگی میں حصول تعلیم کے سلسلہ میں سخت محنت کی تھی۔ اب بھی وہ انتظامی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ کثرت سے کانفرنسوں اور سمیناروں میں شریک ہوتے تھے اور ان میں اپنے مقالے پیش کرتے تھے۔ بعض دفعہ انھوں نے ایک دن میں تین تین سمیناروں میں بھی شرکت کی اور مقالے پڑھے۔

مرحوم کی ایک بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ لوگوں سے معاملات میں ذاتی تعصّب سے بلند رہتے تھے۔ یہ بارہا دیکھا گیا کہ جو لوگ ان کے مخالف تھے یا جنھوں نے ان کو نقصان پہنچانے کی کوشش کی بعد میں انھوں نے ان کے معاملے میں ان کی مخالفت کو بالکل نظر انداز کر دیا اور ان کی مدد کی۔ ان کے اندر خاکساری بھی بدرجہ اتم موجود تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے کبھی اپنی ابتدائی زندگی کو نہیں بھلایا۔ ہمیشہ اپنے قصبہ بجری آباد سے ناطہ قائم رکھنے کی کوشش کی۔ جب کبھی ان کے غریب اعزّہ یا قصبہ کے پرانے ساتھی ان سے ملنے آتے تو وہ ان سے اسی پرانے تعلق کے ساتھ ملتے تھے۔ کشمیر میں شملہ کا کوئی قلی آیا جس سے وہاں ان کا تعلق رہ چکا تھا۔ حالانکہ وہ اس وقت کشمیر یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے لیکن انھوں نے اس سے اپنے اسی پرانے تعلق کی سطح پر ملاقات کی۔

ان کی ایک بہت بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ ہر حالت میں اپنے بزرگوں اور اساتذہ کا احترام برقرار رکھتے تھے۔ اس معاملہ میں وہ قدیم معاشرے کی روایات کی پوری پابندی کرتے تھے اور اس کی ایسی مثالیں پیش کرتے تھے جو ہم لوگوں کے لیے تعجب اور حیرت کا سبب بنتی تھیں۔ ان کی ان چند خوبیوں میں اور ان بہت سی باتوں میں جن کا یہاں اس وقت ذکر نہیں ہو سکا ہے ہم لوگوں کے لیے ہمیشہ ایک سبق اور مثال رہے گی اور یہ ان کو یاد رکھنے کا ایک طریقہ ہوگا۔

زبیر احمد فاروقی

پروفیسر مشیر الحق مرحوم: ایک مثالی شخصیت

جان کر منجملۂ خاصانِ میخانہ مجھے
مدتوں رویا کریں گے جام و پیمانہ مجھے

پروفیسر مشیر الحق مرحوم کے قتل کا سانحہ علمی دنیا کا ایک ایسا ناقابل تلافی نقصان ہے جس کے اثرات عرصہ دراز تک محسوس کیے جاتے رہیں گے۔ مرحوم کی شہادت جن حالات اور جس پس منظر میں پیش آئی اس کے لیے موجودہ ملک کی سیاست بڑی حد تک ذمہ دار ہے۔ کاش ارباب سیاست کو معلوم ہوتا کہ پروفیسر مشیر الحق جیسے اہل نظر اور انسان کامل صدیوں میں پیدا ہوتے ہیں۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

کاش قاتلوں کے سفاک ہاتھ یہ محسوس کرتے کہ وہ اسلام، مسلمانوں اور علمی دنیا کو کس متاع گراں مایہ سے محروم کر رہے ہیں۔ وہ ایک بیباک انسان تھے اور غالباً ان کا جرم یہی تھا کہ وہ حق کو حق اور باطل کو باطل کہتے رہے اور اس دنیا میں ایسے لوگوں کو انعام کے طور پر اس طرح کی مثالی شہادت نصیب ہوتی ہے

آئینِ جواں مرداں حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

مجھے مرحوم کی نگرانی میں اور ان کے ساتھ رہ کر تقریباً ۱۱ سال تک کام کرنے کا موقع ملا، اس دوران ان کی نگرانی

جناب ڈاکٹر زبیر احمد فاروقی، صدر شعبۂ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

بی ایچ۔ ڈی کرنے کا بھی شرف حاصل ہوا۔ اا سال کے اس طویل عرصے میں اپنے بہت سے دوستوں کی طرح میں نے ان کی شخصیت کو بہت قریب سے دیکھا اور گذشتہ ایک دہائی میں جس شخصیت سے سب سے زیادہ متاثر ہوا وہ مرحوم ہی کی شخصیت تھی۔

پروفیسر منیر الحق مرحوم اپنے مضمون میں ایک انفرادی اور اجتہادی فکر رکھنے کے ساتھ ساتھ عربی زبان کے بھی عالم تھے۔ وہ ہم لوگوں کے لیے بیک وقت ایک مشفق استاد، ایک مخلص رہنما اور ایک بے تکلف دوست تھے۔ کشمیر سے جب بھی آتے زیادہ تر وقت ہم لوگوں کے درمیان گزارتے اور ہم لوگوں سے ہر موضوع پر بے تکلف گفتگو کیا کرتے۔ ان کے یہاں اظہار خیال کی بے باکی جرأت پائی جاتی تھی وہ اپنی بات بغیر کسی کی رعایت اور خوف کے کہہ دیتے چاہے وہ کسی کو بری لگے یا بھلی اور اس کے ساتھ ساتھ ہم سے بھی اسی جرأت کی توقع کرتے تھے۔ ان کی تحریر و تقریر میں جذبات کے بجائے منطق و استدلال کا عنصر غالب ہوتا تھا اور وہ اپنی بات دلائل کی روشنی میں پیش کرتے تھے۔

ان کی شخصیت میں وہ تمام صفات جمع ہوگئی تھیں جو ایک انسان کامل میں ہو سکتی ہیں۔ ان کے یہاں علم کا وقار، اخلاق کی بلندی، شرافت نفس، انسانی محبت، دوستی کا اخلاص اور منکسر المزاجی جیسے اوصاف حمیدہ موجود تھے جن کی بدولت ان کی شخصیت ایک مثالی حیثیت کی حامل تھی۔ کشمیر جب بھی جانا ہوا اپنی بے پناہ مصروفیت کے باوجود ان کی یہی خواہش ہوتی تھی کہ زیادہ سے زیادہ وقت ان ہی کے پاس گزارا جائے۔ نفسا نفسی اور مصلحت پسندی کے اس دور میں ہم ایک ایسے انسان سے محروم ہوگئے جو ہمارے لیے سب کچھ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس سانحہ پر ہم میں سے ہر شخص ایک دوسرے سے زیادہ سوگوار اور شکستہ حال دکھائی دیتا ہے لیکن ہم بے بس اور بے کس لوگ اب اس کے علاوہ اور کر بھی کیا سکتے ہیں کہ خدائے رب العزت سے دعا کریں کہ وہ آخرت میں مرحوم کے درجات بلند فرمائے اور ان کی اہلیہ، بیٹیوں اور جملہ اعزہ و احباب کو صبر جمیل کی توفیق بخشے۔ آمین

فضیلت مآب جناب یاسر عرفات، صدر ریاست فلسطین و چیئرمین مجلس منتظمہ برائے تنظیم آزادیٔ فلسطین کو ڈاکٹر آف لیٹرز کی اعزازی سند دینے کی تقریب کے موقع پر شیخ الجامعہ جناب ڈاکٹر سید ظہور دانا ہم کا پیش کیا ہوا

توصیف نامہ

فضیلت مآب صدر یاسر عرفات کی شخصیت اور اپنے ہم وطنوں کے اجتماعی مفاد کی خاطر ان کی انتھک کوشش اور حوصلہ مندانہ اور مستقل جدوجہد، آج تاریخ فلسطین کا ایک روشن باب ہے۔ آپ وسیلہ ہیں فلسطینی عوام کی شناخت اور تشخص کا۔ آپ ان کی آرزومندیوں اور مایوسیوں دونوں میں برابر کے شریک رہے ہیں۔ آج آپ ان کے خوابوں کی ایک علامت بن گئے ہیں۔ تیس سالوں سے زیادہ کا عرصہ گزرا کہ جب سے جناب یاسر عرفات فلسطینی عوام کی قیادت فرما رہے ہیں۔ انسانی آزمائشوں اور صعوبتوں کے باوجود آپ نے ان کی رہنمائی سے منہ موڑا۔ آپ آج بھی اسی بے مثال مستعدی کے ساتھ فلسطینی عوام کو آزادی اور اپنے وطن عزیز کی بازیابی کی طرف لے جا رہے ہیں۔ آپ کی شخصیت فلسطینی عوام کے لئے فیضان کا سرچشمہ ہے۔

فضیلت مآب جناب یاسر عرفات، جنھیں لوگ پیار سے ابوعمار کہتے ہیں ۴ اگست ۱۹۲۹ء کو پیدا ہوئے۔ سولہ برس کی ہی عمر میں آپ فلسطینیوں کی اس جدوجہد میں شریک ہو گئے جو سامراجی طاقتوں کی شہ پر اپنی سرزمین سے فلسطینیوں کے اخراج اور اس پر غیر ملکی تارکین وطن کے ناجائز تسلط کے خلاف جاری تھی۔ اس وقت سے لے کر آج جب کہ چالیس برس سے زیادہ کا عرصہ ہو چکا ہے آپ نے اپنی زندگی فلسطینی عوام کی آزادی اور انصاف کی حصولیابی کے لئے وقف کر رکھی ہے۔ قاہرہ یونیورسٹی سے آپ نے سول انجینئرنگ کی سند حاصل کی۔ جناب یاسر عرفات اپنی طالب علمی کے زمانے میں ہی بڑے ممتاز رہنما تھے۔ مادر وطن کی مخلصی اور آزادی کے لئے فلسطینی عوام کے موثر رول پر آپ کو مکمل اعتماد اور یقین تھا۔

۱۹۵۶ء میں آپ نے "الفتح" کے نام سے تحریک آزادیٔ فلسطین کی غرض سے ایک تنظیم قائم کی۔ یہ تنظیم جدوجہد آزادی میں ہراول دستے کا کام کرتی رہی ہے۔ اس کے بعد تقریباً دس برس تک خفیہ فوجی سرگرمیوں کا دور رہا۔ فروری ۱۹۶۹ء میں آپ آزادیٔ فلسطین کی قومی تنظیم کی مجلس

عاملہ کے صدر منتخب ہوئے اور فلسطین کی انقلابی افواج کے کمانڈران چیف مقرر کئے گئے۔ اس حیثیت سے آپ ایک انتہائی پُرپیچ راستے اور ہیبت ناک جبر و تشدد سے گزرتے ہوئے آزادی اور انصاف کی طرف اپنے عوام کی رہنمائی فرماتے رہے۔

اس تمام عرصے میں اہل فلسطین نے جناب یاسر عرفات کی سربراہی میں جس مکمل اعتماد کا اظہار کیا ہے وہ آپ کی بے مثال صلاحیتوں اور غیر معمولی حسن قیادت کی خوبیوں کا سچا اعتراف ہے، جناب یاسر عرفات نہایت باکمال اور ناقابل یقین توانائیوں سے متصف شخصیت رکھنے والے قائد ہیں۔ آپ کی کرشماتی شخصیت اور انسان دوست قیادت نے آپ کو نہ صرف فلسطینی عوام میں مقبولیت بخشی بلکہ آپ کو اس عہد کا بطل جلیل بھی بنا دیا ہے۔

۱۵ نومبر ۱۹۸۸ء کو فلسطین کی قومی کاؤنسل نے فلسطین کی آزادی کا تاریخی اعلانیہ منظور کیا اور مارچ ۱۹۸۹ء میں جناب یاسر عرفات اتفاق رائے سے مملکت فلسطین کے صدر منتخب ہوئے۔ ہندوستان اُن نوّے سے زیادہ ممالک میں شامل تھا جنھوں نے سب سے پہلے مملکت فلسطین اور اس کے بانی صدر کو تسلیم کیا۔

فضیلت مآب جناب یاسر عرفات کو ڈاکٹر آف سائنس کی اعزازی سند سے مشرّف کرتے ہوئے ہم آپ کی بیش بہا قومی اور اجتماعی خدمات نیز آپ کے عظیم اوصاف اور ناقابل تسخیر جرأت مندی کی یاد بھی تازہ کر رہے ہیں اس طرح ہم ہندوستان کی اس پالیسی کی توثیق بھی کر رہے ہیں جس کے تحت وہ آزادی، انصاف اور امن کے لئے فلسطین کے مظلوم عوام کے حق کی حمایت روز اوّل سے کرتا رہا ہے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ فضیلت مآب جناب یاسر عرفات کی مخلصانہ اور مسلسل جدوجہد کی پذیرائی کرتی ہے جس نے انسانی وقار کا علم بلند رکھا ہے اور جو مظلوم انسانیت کے حقوق کے لئے ہمیشہ سرگرم عمل رہی ہے۔

جناب امیر جامعہ، میں مؤدبانہ درخواست کرتا ہوں کہ آپ از راہ عنایت،

فضیلت مآب جناب یاسر عرفات کو ڈاکٹر آف سائنس کی اعزازی سند عطا فرمائیں

خطبہ فضیلت مآب جناب یاسر عرفات

عزت مآب وزیر (جناب اندر کمار گجرال)

پروفیسر ظہور قاسم،

ممتاز اساتذہ اور عزیز دوستو!

جامعہ ملیہ اسلامیہ جیسے شاندار تعلیمی ادارے سے اعزازی سند Honoris Causa حاصل کرنے کے لیے آپ کے سامنے حاضر ہونا میرے لیے باعث فخر ہے۔ یہ سند ہمارے عوام کی جائز جدوجہد کا اعتراف ہے۔ نیز یہ ان نمایاں کارناموں کا اعتراف ہے جو ہمارے عوام نے استعماریت، صیہونیت اور اسرائیلی غاصبیت کے خلاف اپنی جدوجہد کے مختلف ادوار میں سائنس، ثقافت اور آرٹ کے میدانوں میں انجام دیے ہیں۔

فلسطینی عوام، تنظیم آزادی فلسطین کی مجلس عاملہ کے میرے اپنے تمام بھائیوں اور خود اپنی طرف سے یونیورسٹی کونسل، اس کے تعلیمی عملے، اس کے طلباء، ہندوستان کے ہمدرد عوام اور یہاں کی قابل توقیر حکومت کے سامنے مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس مسلسل حمایت اور اخوت کی پالیسی کے لیے گہرے تشکر کا اظہار کرسکوں اور خراج تحسین ادا کرسکوں جو ہندوستان نے اسرائیل کے غاصبانہ قبضے کو ختم کرنے

• فضیلت مآب جناب یاسر عرفات، صدر ریاست فلسطین و چیرمین مجلس منتظمہ برائے تنظیم آزادیٔ فلسطین کی ۲۷ مارچ ۱۹۹۰ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں خصوصی جلسۂ تقسیم اسناد کے موقع پر تقریر کا ترجمہ قارئین کی نذر کیا جارہا ہے۔

ترجمہ: محمد عرفان، نیشنل آرکائیوز آف انڈیا، نئی دہلی۔

کے لیے ہماری جائز جد وجہد کو ختم کرنے میں اور ایسی آزاد ریاست کے قیام کے سلسلے میں دی ہے جس کی راجدھانی یروشلم ہو۔

تہذیبی تعاون، سائنسی ترقی اور ادبی تخلیق جیسے میدانوں میں اپنی پیش رفت کی وجہ سے اپنے قیام کے ساتھ ہی جامعہ ملیہ اسلامیہ نے ہندوستان بلکہ دنیا کی بہترین یونیورسٹیوں میں اپنے لیے مقام پیدا کر لیا ہے۔ اس نے اپنے کیمپس میں غیر معمولی صلاحیتوں کے حامل بہترین ہندوستانی طلبہ کو اکٹھا کیا ہے اور ان کو اعلیٰ مقام تک پہنچایا ہے۔ اس کے جواب میں ان طلبہ نے عظیم ہندوستان کی تعمیر اور اس کے احیائے نو میں نمایاں حصہ لیا۔

ہندوستان کی دوسری یونیورسٹیوں کے دوش بدوش یہ یونیورسٹی بھی علم کے لیے محبت کرنے تحقیق کے جذبے کو عمیق کرنے اور تعلیم کو عام کرنے میں منہمک ہے۔ یہ ایک ایسی جگہ ہے جہاں ہر طرح کے لوگ میل محبت کے ساتھ رہتے ہیں۔ یہ ایک ایسا مقام ہے جو ذات پات اور کسی بھی حلقے تک محدود ہونے کے بجائے باہمی سمجھ بوجھ تحمل اور اتحاد کے جذبے کو گہرا کرنے میں مصروف ہے۔

جناب شیخ الجامعہ

عزت مآب وزیر

اور مہمانان گرامی

ہمارے عوام تنظیم آزادی فلسطین کے زیر قیادت اکیلے بھی اور اس کے قانونی نمائندوں کے ہم دوش بھی گزشتہ ۲۸ ماہ سے مہم چلا رہے ہیں اور یہ اسرائیل کی غاصبیت کے خلاف عبوری حمایت پہ مبنی بغاوت ہے تاکہ اسے ختم کر کے اپنی آزاد ریاست قائم کر سکیں۔ یہ شدید انتفادہ'' اس مسلسل مہم کا ایک جز و لانیفک ہے جو وہ ہر اس جگہ چلا رہے ہیں جہاں ان کا قیام ہے خواہ وہ مقبوضہ علاقہ ہو یا اس کے باہر تاکہ وہ اپنی آزادی اور خود مختاری حاصل کر کے خوف و دہشت اور اسرائیلی قبضے کو بنائے رکھنے کے لیے ان پر مسلط کی جا رہی جہالت سے دوسری قوموں کے شانہ بشانہ انسانی تہذیب کا مرتفع تعمیر کر سکیں اور سائنسی اور ادبی کارناموں میں اپنا رول ادا کر سکیں۔

اس قبضے کی وجہ سے ہمارے عوام جن مسلسل مصائب کا شکار ہیں ان کو بیان کرنے کے لیے آج میں یہاں نہیں آیا ہوں۔ آپ ان سب سے بخوبی آگاہ ہیں۔ اس سلسلے میں آپ نے ہمارے

عوام کو مکمل تعاون اور مسلسل حمایت بھی دی ہے۔ البتہ آج میں یہ ضرور کہوں گا کہ میرا وطن فلسطین ہمیشہ سے سائنسی اور ثقافتی جلوؤں اور علوم انسانی کا اہم مرکز رہا ہے۔ اس کی سرزمین پر تہذیبیں اور مذاہب ایک دوسرے کے ہم آغوش ہو کر بھائی چارے، پیار، رواداری اور رحمدلی کے مضبوط رشتے میں جڑے ہیں۔ اس کی مبارک سرزمین پر تین توحید پرست مذہب پیدا ہوئے اور پھلے پھولے یہ ہمیشہ ہی مذہبی رواداری ثقافتی میل جول اور مختلف عقائد و فلسفوں کے اختلاط کی جگہ رہی ہے۔ اسی میل ملاپ کے ذریعے انسانی ثقافتی اور تعلیمی ترقی کی فضا پیدا ہوئی۔ مزید برآں اس حقیقت کے پیش نظر کہ میرا وطن فلسطین مغربی ایشیا میں اور بحر روم کے ساحل پر واقع ہے، یہ براعظم ایشیا یورپ اور افریقہ کے لوگوں کے درمیان ثقافتی رابطہ کا مقام بن گیا۔ ان کو متاثر کیا اور ان کا اثر بھی لیا۔ اس نے ہمیشہ قدیم تہذیب کے دامن میں واقع مختلف براعظموں کے درمیان مفاہمت اور آگاہی کے پل کا کام کیا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ یہ صدیوں سے بیرونی حملوں کا نشانہ بنتا رہا۔

میرے وطن فلسطین کا یہ ثقافتی پیغام اسرائیلی قبضے کی وجہ سے پیدا شدہ عدم توازن کے نیچے دب گیا ہے، اس قبضے کی وجہ سے میرے وطن کا مسلسل لین دین کا سلسلہ منقطع ہوا اور فلسطین انسانی تہذیب میں اپنے روشن کردار سے محروم کر دیا گیا۔ اس نفرت انگیز قبضے نے فلسطین کو ایسے قاعدے قانون کی زنجیروں میں جکڑ دیا ہے جس کا مقصد ہمارے عوام کی تہذیبی شناخت کو ختم کر کے ان کو ان کے ثقافتی ورثے سے محروم کرنا ان کے ثقافتی ورثے پر ڈاکہ ڈالنا، اس کے ثقافتی انسانی کارناموں اور تاریخ کو مسخ کرنا، ان کے مقدس مقامات کو منہدم کرنا، جلانا اور بے عزت کرنا ہے۔ مزید برآں اسکول یونیورسٹیوں اور تعلیمی اداروں کو بند کر کے زبردستی ہمارے عوام پر جہالت مسلط کرنا اور مستبدانہ تعلیمی نظام تھوپنا، ٹینکوں کے ذریعہ ان کو کچل کر ان کے تقدس کو پامال کرنا۔ پینے کے پانی کو زہریلا بنانا۔ اس کے علاوہ بھی اور پابندیاں ہیں جیسے اساتذہ اور طلبہ پر پیشے کے تئیں وفاداری کا حلف لازمی قرار دینا، تاکہ ان کو تنظیم آزادی فلسطین کے قانونی نمائندوں کی زیر قیادت حب الوطنی اور فوجی کارروائیوں سے روکا جاسکے۔

مزید برآں اس نفرت انگیز قبضے نے فلسطینی تہذیب کی نشانیوں کو شہروں اور گاؤں کے ناموں کو بھی بدل ڈالا ہے۔ تاریخ کو مسخ کر کے ازسر نو لکھا ہے اور یہودی وصیہونی انتہا پسندوں کے ذریعے

تاریخی آبشاروں کی کھدائی کر کے فلسطینی تہذیب کے آثاروں کو مٹایا جا رہا ہے۔ یروشلم اور خاص کر اس مسجد اقصیٰ کی کھدائی کی جا رہی ہے جس کو خدا نے اسلام کا قبلۂ اول ہونے کا شرف بخشا اور جو مسلمانوں کا تیسرا مقدس ترین مقام ہے۔

اسرائیل اپنی ہر ممکنہ طاقت کو بروئے کار لا کر ہمارے وطن فلسطین کی قومی خصوصیات کو بدل رہا ہے۔ ایک طرف تو وہ زمین کے جائز اور قانونی حق دار ہمارے عوام کو وہاں سے جلا وطن کر رہا ہے۔ اور دوسری طرف پوری قوت کے ساتھ نئے لوگوں کو خصوصاً سوویت یونین اور مشرقی یورپ کے دیگر ممالک کے یہودیوں کو درآمد کرنے کی ہر ممکن کوشش کر رہا ہے۔ اس طرح نہ صرف فلسطینی عوام کے مستقبل اور ان کے حق خود ارادیت کو خطرہ بڑھ رہا ہے بلکہ یہ عرب قومی سلامتی کے لیے واضح طور پر خطرناک ثابت ہو رہا ہے۔ امن کی تمام کوششوں کو اس سے دھکا پہنچ رہا ہے اور عالمی امن و سلامتی کو بھی اس سے خطرہ ہے۔

ان تمام نامساعد اور مشکل حالات کے باوجود جنہیں ہمارے عوام جھیلنے پر مجبور ہیں۔ ہم قطعی امن میں اپنے اعتقاد کا اور "پیش قدمی برائے امن فلسطین" کے ذریعہ اپنے علاقے میں قائم کرنے کا ایک بار پھر عہد کرتے ہیں۔ یہ "پیش قدمی برائے امن فلسطین" عالمی رائے عامہ اور اقوام متحدہ کی قراردادوں بشمول ہمارے عوام کے حق خود ارادیت پر مبنی ہے۔ ہماری رائے ہے کہ اس کو حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اقوام متحدہ کے زیر نگرانی مشرق وسطیٰ میں ایک بین الاقوامی امن کانفرنس کا انعقاد کیا جائے جس میں سلامتی کونسل کے مستقل ممبران شریک ہوں اور تمام متعلقہ فریق بشمول تنظیم آزادی فلسطین مساوی حیثیت سے شریک ہوں۔

ہمارے خطے میں امن کا قیام ہمارے لوگوں کو اس قابل بنا سکے گا کہ وہ دوسری قوموں کے ساتھ مل کر موثر طور پر ایسی دنیا کی تعمیر کر سکیں جہاں باہمی مفاہمت اور عالمی تعاون کی حکمرانی ہو اور اس طرح جنگ کے خطرہ کو دور کیا جا سکے نیز اسلحہ کی دوڑ کو روکا جا سکے۔ موجودہ عالمی صورت حال اس بات کا متقاضی ہے کہ اس مقدس مقصد کے حصول کے لیے باہمی تعاون اور ارتباط کو فروغ دیا جائے خواہ کتنی ہی دشواریاں آئیں، کتنی ہی قربانیاں کیوں نہ دینا پڑیں ہمارے فلسطینی عوام امن، دانشوری اور تکنیکی ترقی کا پیغام بدستور پہنچاتے رہیں گے۔ ہمارے عوام اس بات پر بجا طور پر

فخر کرتے ہیں کہ قومی تحریک آزادی کے ساتھ ساتھ اور ان کے وطن پر اسرائیلی غاصبیت کی وجہ سے جلاوطنی اور دوسری بڑی بڑی تکالیف کے باوجود وہ تعلیمی انقلاب لانے کے اہل ہیں۔ یہ لوگ تعلیمی ترقی اور علم کی بنیاد پر سائنسی انقلاب لانے کا در سائنسی ادبی اور ثقافتی ڈھانچہ بنانے کے بھی اہل ہیں۔ یہ فخر اور عزت کی بات ہے کہ ہمارے دشمن نے بھی اعداد و شمار کے ایک سروے میں یہ تسلیم کیا ہے کہ اس علاقے میں فلسطینیوں کا تعلیمی تناسب سب سے اونچا ہے۔ اس سروے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک ہزار سرائیلیوں میں سے چودہ افراد یونیورسٹی کے اعلیٰ سند یافتہ ہیں جب کہ فلسطینیوں میں سے ہر ایک ہزار میں سے اٹھارہ اشخاص یونیورسٹی کے اعلیٰ سند یافتہ ہیں۔ ہمارے لیے یہ فخر کی بات ہے کہ اس تعلیم یافتہ فلسطینی جماعت کی تربیت میں ہندوستان کا بڑا حصہ ہے۔ ہندوستانی یونیورسٹیوں نے ہزاروں طلباء کو مختلف میدانوں میں تعلیم و تربیت دی ہے۔

ہم ان تمام یونیورسٹیوں کا شکریہ ادا کرتے ہیں جنھوں نے ہمارے طلباء کو حصول علم میں مدد دی تو ہمیں یہ بھی فخر ہوتا ہے کہ ہماری وہ یونیورسٹیاں جو مقبوضہ علاقوں میں ہیں انھوں نے ان یونیورسٹیوں کے ساتھ تعلقات بنائے رکھے ہیں۔ ہم ٹکنالوجی، ثقافت اور تعلیمی تعاون کے رشتوں کو مضبوط تر کرنے کی غرض سے ہندوستان اور اس کے تعلیمی اداروں کے ساتھ تعاون کے خواہاں ہیں۔

جناب شیخ الجامعہ

عزت مآب وزیر

مہمانان گرامی

ایک بار پھر مجھے آپ کی موجودگی میں اس اعلیٰ علمی سند عطا کیے جانے پر خوشی کا اظہار کرنے کی اجازت دیجیے اور آپ کا شکریہ ادا کرنے دیجیے کہ آپ نے ہمارے عوام کی جائز جدوجہد کا اعتراف کیا اور ان کے تعلیمی، سائنسی اور ثقافتی کارناموں کو اور انسانی ترقی کے لیے اور ایک ایسا عالم وجود میں لانے کے لیے جہاں صرف باہمی تعاون، مساوات اور پیار کی حکمرانی ہو، ان کی کوششوں اور تعاون کو سراہا۔

میں آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ خدا آپ کو کامیاب کرے اور اپنی رحمتوں اور برکتوں سے نوازے

انقلاب تا فتح و نصرت

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

ریاستی انتخابات: عوام کی نئی خواہش کا اظہار

امسال اخیر فروری میں ہندوستان کے جمہوری نظام کی قدروں کو اس وقت مزید تقویت حاصل ہوئی۔ جب ۸ ریاستوں اور ایک مرکزی علاقے میں ریاستی اسمبلیوں کے انتخابات عمل میں آئے۔ ارونا چل، بہار، گجرات، ہماچل پردیش، مدھیہ پردیش، مہاراشٹر، اڑیسہ اور راجستھان کے علاوہ پانڈیچری کے ان انتخابات میں ۱۱۷۱ نشستوں کے لیے ۲۱۲۶۵ امیدواروں نے حصہ لیا جن میں ۱۲۰۰۹ آزاد تھے۔ ان تمام ریاستوں میں اب کانگریس ہی برسر اقتدار تھی مگر عوام نے تبدیلی کی خواہش کے تحت مہاراشٹر اور اروناچل پردیش کے علاوہ سبھی جگہوں پر غیر کانگریسی امیدواروں کے حق میں اپنی رائے کا اظہار کیا۔

اروناچل پردیش میں ساٹھ نشستوں پر مشتمل اسمبلی میں کانگریس کے ۳۷ امیدوار کامیاب ہوئے۔ جنتادل اور آزاد امیدواروں کو علی الترتیب گیارہ گیارہ نشستیں حاصل ہوئیں اور جنتا پارٹی کو ایک سیٹ ملی۔ نتیجہ میں جارج اپنگ کی قیادت میں کانگریس کو دوبارہ وزارت سازی کی دعوت دی گئی۔

بہار میں جنتادل اور دوسری جماعتوں کے درمیان انتخابی مفاہمت نہ ہونے کے سبب کسی بھی جماعت کو اکثریت حاصل نہ ہو سکی اور جنتادل سب سے بڑی پارٹی کی نمودار ہوا اور اس کے رہنما لالو پرساد یادو نے وزیر اعلیٰ کی حیثیت سے حلف لیا۔ بہار میں سب سے پہلے ۱۹۶۷ء میں اور اب

* جناب ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائریکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

ازاں ۱۹۷۷ء میں دوسری بار غیر کانگریسی حکومت کا قیام عمل میں آیا۔ یہ تیسرا موقع ہے کہ جنتا دل کی حکومت کے قیام نے کانگریس کو اقتدار سے پھر محروم کر دیا۔ ۳۲۴ نشستوں پر مشتمل بہار اسمبلی میں کانگریس کے محض ۷۱ اراکین ہیں جب کہ ۱۹۸۵ء کے انتخابات میں اسے ۱۹۴ نشستیں حاصل ہوئی تھیں۔ بھارتیہ جنتا پارٹی نے انفرادی طور پر انتخابات میں حصہ لے کر ۳۲ نشستیں حاصل کیں مگر جنتا دل کی حکومت کو اپنی حمایت کا یقین دلایا۔

گجرات میں ریاستی اسمبلی کی ۱۸۲ نشستوں میں سے جنتا دل اور بھارتیہ جنتا پارٹی کو مشترکہ طور پر ۱۳۷ نشستیں حاصل ہوئیں۔ جنتا دل کے رہنما چمن بھائی پٹیل نے مخلوط حکومت کی سربراہی کا بار اپنے ذمہ لیا جو سولہ برس کی طویل مدت کے بعد دوسری مرتبہ وزیر اعلیٰ کے عہدے پر فائز ہوئے۔ کانگریس کو محض ۳۳ نشستیں حاصل ہوئیں جب کہ ۱۹۸۵ء کے الیکشن میں اس کے ۱۴۹ امیدوار کامیاب ہوئے تھے۔

ہماچل پردیش میں ۶۸ امیدواروں پر مشتمل اسمبلی میں ۶۵ نشستوں کے لیے الیکشن ہوا۔ بقیہ تین حلقوں میں برف باری کے سبب انتخابات جون تک کے لیے ملتوی ہو گئے۔ اس الیکشن میں کانگریس کو شکست فاش ہوئی اور بھارتیہ جنتا پارٹی کو مکمل اکثریت حاصل ہوئی۔ اگرچہ جنتا دل کے ساتھ اس کی انتخابی مفاہمت تھی تاکہ وزارت سازی کے لیے اسے کسی کی حمایت درکار نہ ہوئی۔ اس کے رہنما شانتا کمار نے دوسری مرتبہ وزیر اعلیٰ کی حیثیت سے لیا۔

مدھیہ پردیش میں ۳۱۹ میں سے بھارتیہ جنتا پارٹی ۲۲۰ نشستوں پر فائز ہونے میں کامیاب ہوئی اور کانگریس کو محض ۵۶ نشستیں حاصل ہوئیں۔ دراصل اس ریاست میں کانگریس داخلی کشاکش اور باہمی رقابتوں کا شکار ہو گئی۔ قیادت ایک دوسرے کے خلاف سرگرم عمل رہی۔ اس نے عوام کا اعتماد گنوا دیا اور بھارتیہ جنتا پارٹی کے ریاستی صدر سندر لال پٹوا کو وزارت اعلیٰ کا قلمدان حاصل ہو گیا۔ سندر لال پٹوا جنتا پارٹی کے دور میں پہلے بھی وزیر اعلیٰ رہ چکے ہیں۔

مہاراشٹر میں ریاستی اسمبلی کی ۲۸۸ نشستوں میں سے کانگریس نے ۱۴۲ امیدواروں کے کامیاب انتخاب کے بعد شرد پوار کو تیسری مرتبہ ریاست کا وزیر اعلیٰ منتخب کیا۔ دراصل اس ریاست میں کانگریس کی کامیابی بڑی اہمیت کی حامل ہے جہاں شیو سینا اور بھارتیہ جنتا پارٹی کے درمیان انتخابی مفاہمت کے سبب ان کی کامیابی کے امکانات بڑی حد تک روشن تھے۔ تاہم انھیں محض ۹۴ نشستیں حاصل

ہوئیں اور شیوسینا کو بھی ۱۸۳ میں سے صرف ۱۵ حلقوں میں کامیابی حاصل ہوئی جب کہ جنتادل کے متحدہ محاذ کو ۳۹ جگہیں ملیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ فرقہ واریت کے پروپیگنڈے کے باوجود یہاں دائیں بازو والی جماعتوں کو عوام نے ٹھکرا دیا۔

اڑیسہ میں ۱۴۷ اراکین پر مشتمل ریاستی اسمبلی میں جنتادل نے ۱۲۳ نشستیں حاصل کیں اور بیجو پٹنائک کی قیادت میں وزارت سازی کا مرحلہ طے کیا۔ یہاں کانگریس کو محض ۱۰ مقامات پر کامیابی حاصل ہوئی جب کہ گذشتہ اسمبلی میں اسے ۱۱۷ نشستیں حاصل تھیں۔ کانگریس کے ممبروں کی تعداد اسمبلی میں اس قدر قلیل ہے کہ اسے حزب مخالف کی حیثیت سے بھی تسلیم نہیں کیا جا سکا۔

راجستھان کی ریاستی اسمبلی کی ۲۰۰ میں سے ۱۴۶ نشستیں بھارتیہ جنتا پارٹی اور جنتا دل کے متحدہ محاذ کو حاصل ہوئیں۔ ان میں سے ۸۵ بھارتیہ جنتا پارٹی اور ۵۴ جنتادل نے حاصل کیں۔ کانگریس کے محض ۵۰ امیدوار ہی کامیاب ہو سکے۔ جنتا پارٹی کے رہنما بھیروں سنگھ شیکھاوت وزیراعلیٰ منتخب ہوئے۔ وہ جنتا پارٹی کے عہد اقتدار میں بھی وزیراعلیٰ کے عہدہ پر فائز رہ چکے ہیں۔

مرکزی علاقہ پانڈیچری کی ۳۰ نشستوں پر مشتمل اسمبلی میں ڈی ایم کے کے متحدہ محاذ کو اکثریت حاصل ہوئی جس میں جنتادل اور کمیونسٹ پارٹی (مارکسسٹ) شامل ہیں۔ ڈی۔ایم۔کے کو ۹، جنتادل کو ۴ اور سی۔پی۔آئی کو دو نشستیں حاصل ہوئیں۔ پندرہ کامیاب امیدواروں کے اس محاذ کو ایک آزاد امیدوار کی حمایت حاصل ہو گئی۔ جس کے سبب ڈی۔ایم۔کے محاذ کے رہنما ڈی راجندرن وزیراعلیٰ منتخب ہوئے۔ جنتادل بھی حکومت میں شامل ہے۔ گذشتہ حکومت انا ڈی۔ایم کے اور کانگریس (آئی) کے اشتراک سے قائم ہوئی تھی۔

غرضیکہ ۲۷ رفروری ۱۹۹۰ء کو ہونے والے ان انتخابات کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس سے یہ حقیقت روشن ہو جاتی ہے کہ عوام اب حکومت کی کارکردگی کو ذہن نشین کر کے اپنے حق رائے دہندگی کا استعمال کرتے ہیں اور معیار پر پورا اترتے نہ دیکھ کر اسے اکھاڑ پھینکنے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ یہی سبب ہے کہ حالیہ انتخابات میں عوام نے تبدیلی کے حق میں ووٹ دیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اب تک عوام کے ذہن گزشتہ سال نومبر میں لوک سبھا کے انتخابات کے نتائج سے متاثر ہیں اور جنتادل کو کام کرنے کا موقع دینا چاہتے ہیں۔ اسی لیے وہ جنتادل اور اس کی شریک کار جماعتوں پر اعتماد کرتے ہیں۔ اگرچہ کانگریس نے نومبر کے لوک سبھا الیکشن میں ناکامی کے باوجود سب سے بڑی واحد جماعت کر حزب مخالف کی حیثیت سے خود کو تسلیم کرا لیا۔ تاہم حالیہ ریاستی اسمبلیوں کے انتخابات میں مہا

اور اروناچل کے علاوہ اسے کہیں وزارت سازی کا موقع نہیں ملا اور دیگر ریاستوں میں کبھی اسے اقتدار سے محروم ہو کر شکست فاش کا منھ دیکھنا پڑا

ان انتخابات نے بھارتیہ جنتا پارٹی کو ایک بڑی طاقت کی شکل میں نمودار ہونے کا موقع فراہم کیا ہے جس کے سبب کہیں اسے مکمل طور سے اقتدار حاصل ہوا تو کہیں اسے اقتدار میں شریک کار کی حیثیت حاصل ہوئی۔ اگر دوسری ریاستوں میں بھی بھارتیہ جنتا پارٹی دیگر جماعتوں کے ساتھ انتخابی مفاہمت کرنے میں کامیاب ہو جاتی تو اس کی کامیابی میں مزید اضافہ ہو جاتا کیونکہ نویں لوک سبھا میں اسے چھیاسی نشستیں حاصل ہوئیں جب کہ آٹھویں لوک سبھا میں اس کے محض دو ہی ممبر کامیابی سے ہمکنار ہو سکے تھے۔ اسی طرح ۱۹۸۵ء کے انتخابات میں بہار، گجرات، ہماچل پردیش، مدھیہ پردیش، مہاراشٹر، اڑیسہ، پانڈیچیری اور راجستھان کی ریاستی اسمبلی میں اس کے اراکین کی مجموعی تعداد محض ۱۵۲ تھی مگر اب فروری ۱۹۹۰ء کے الیکشن کے بعد اسے ریاستی اسمبلیوں میں ۵۵۶ نشستیں حاصل ہیں۔

اعداد و شمار کے پیش نظر اب یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ بھارتیہ جنتا پارٹی قومی سیاست پر اثر انداز ہو کر آئندہ مرکز میں برسر اقتدار آنے کی بھرپور کوشش کرے گی۔ فروری کے الیکشن کے نتائج سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ۵۰۰ نشستوں پر امیدوار کھڑے کیے تھے جن میں سے ۹۸ ۲ کامیاب ہوئے یعنی اس کا نامزد ہر دوسرا امیدوار کامیاب اور سرخرو رہا جو کانگریس اور جنتا دل کی کامیابی کے تناسب سے بھی کہیں زیادہ ہے۔ اس طرح اس نے اس الیکشن میں اپنی نشستوں میں ۳۰۵ کا اضافہ کیا جب کہ کانگریس نے ۶۸ ۲ نشستیں گنوا دیں۔ مزید برآں بھارتیہ جنتا پارٹی نے پہلی بار ہماچل پردیش اور مدھیہ پردیش میں تنہا حکومت سازی کی اور گجرات اور راجستھان میں اقتدار میں شرکت قبول کی۔ بہار میں وہاں کی حکومت کا انحصار بھی بھارتیہ جنتا پارٹی کی حمایت پر ہے۔ یہی نہیں کہ اس نے شمالی اور مغربی ہندوستان میں نمایاں کامیابی حاصل کی بلکہ اس نے مشرقی ہندوستان میں بھی اہمیت حاصل کر لی ہے۔ بہار میں اسے ۳۹ نشستیں حاصل ہوئی ہیں جب کہ اڑیسہ اسمبلی میں اس کے دو اراکین ہیں۔ مغربی بنگال میں جہاں مارکسی حکومت ہے وہاں بھارتیہ جنتا پارٹی نے نویں لوک سبھا کے الیکشن میں اپنی حمایت میں دیے جانے والے ووٹوں کی تعداد میں اضافہ کیا ہے۔

دراصل بھارتیہ جنتا پارٹی کو دونوں انتخابات کے دوران ماحول ساز کارملا، رام جنم بھومی بابری مسجد

کا تنازعہ، پنجاب اور کشمیر کے مسائل پر حکومت کی ناکامی، ایک مخصوص نظریہ کی تشہیر اور پارٹی کی تنظیم سے اس نے پورا فائدہ اٹھایا۔ اور اب یہ اپنی طاقت کو مستحکم کرنے میں مصروف ہے۔

ان انتخابات میں تشدد کے واقعات ملک میں جمہوریت کی دھندلی تصویر پیش کرتے ہیں بوتھوں پر جبری قبضہ اور آزادی کے ساتھ ووٹ نہ دیے جانے کی وارداتیں بھی خاصی اہمیت کی حامل ہیں۔ حکومت کو اس سلسلہ میں ایک لائحہ عمل طے کرنا ہوگا تاکہ تشدد کا رجحان ختم ہو۔

نیلسن منڈیلا کی رہائی: ایک نئے دور کا آغاز

انجام کار افریقی رہنما نیلسن منڈیلا کو ستائیس سال کی طویل قید کے بعد جنوبی افریقی سفید فام حکومت نے ۱۱ر فروری ۱۹۹۰ء کو غیر مشروط رہا کر کے ان احتجاجی مطالبات کو تسلیم کر لیا۔ جو ان کی آزادی کے لیے برسہا برس سے دنیا کے گوشہ گوشہ میں کیے جاتے رہے۔ نیلسن منڈیلا نے جنوبی افریقہ کے ایک قبائلی حکمراں کے بیٹے سے حیثیت سے ۱۹۱۹ء میں آنکھ کھولی اور قانون کی تعلیم کی تکمیل کے بعد جوہانسبرگ میں قانونی مشیروں کی ایک فرم قائم کی۔ ۱۹۴۵ء میں ان کی شادی ہوگئی اور وہ افریقی نیشنل کانگریس کے پرچم تلے سیاہ فاموں کے ساتھ سفید فاموں کی نسلی امتیاز کی پالیسی کے خلاف تحریک میں سرگرم عمل ہو گئے۔ ایک دہائی کے بعد انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور ونی منڈیلا کے ساتھ رشتۂ ازدواج میں منسلک ہو گئے۔ ۱۹۵۵ء میں انھیں افریقی نیشنل کانگریس کا سکریٹری منتخب کر لیا گیا اور انھوں نے سیاہ فام اکثریت کی حقوق انسانی کے حصول کی خاطر اور جمہوریت کی جنگ کو کامیاب بنانے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے نٹال انڈین کانگریس ڈیموکریٹک افریقی کانگریس جیسی دوسری حریت پسند جماعتوں کا تعاون حاصل کیا مگر جیسے جیسے ان کی تحریک موثر ہوتی گئی ویسے ویسے سفید فام حکمرانوں کے مظالم میں اضافہ ہوتا رہا اور نیلسن منڈیلا کے مجبور کرنے پر ۱۹۶۰ء میں افریقی نیشنل کانگریس کو جارحانہ تحریک کا آغاز کرنا پڑا تاکہ نسلی تعصب کو ہمیشہ کے لیے موت کی نیند سلا دیا جائے۔ ۱۹۶۴ء میں منڈیلا کو ان کے ساتھیوں کے ساتھ بغاوت کے جرم میں گرفتار کر کے حبس دوام کی سزا سنا دی گئی اور ان پر مظالم کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو گیا مگر انھوں نے اپنے موقف سے ہٹنا گوارہ نہ کیا۔ دنیا کے مختلف گوشوں سے ان کی

رہائی کے مطالبات کیے جانے لگے مگر جنوبی افریقہ کی سفید فام حکومت نے انھیں مسترد کر دیا۔ البتہ ۱۹۸۶ء میں سفید فام صدر بوتھا نے نیلسن منڈیلا کو اس شرط پر رہا کرنے کی پیش کش کی کہ وہ رہائی کے بعد جارحانہ کارروائیوں میں حصہ نہ لیں گے مگر منڈیلا کو یہ منظور نہ ہوا تاہم اسی سال ان کے کچھ ساتھیوں کی رہائی عمل میں آگئی۔ جب ڈی کلرک صدر منتخب ہوئے تو انھوں نے اس کشمکش کی صورت حال کو ختم کرنے کا فیصلہ کرتے ہوئے افریقی نیشنل کانگریس اور دیگر جماعتوں پر سے پابندی اٹھالی اور غیر مشروط طور پر ۱۱ر فروری کو نیلسن منڈیلا کو رہا کر دیا۔ اس خبر نے پوری دنیا کے حریت پسندوں میں خوشی کی لہر دوڑا دی۔ اس سلسلہ میں ہندوستان نے بھی پہل کی اور وزیر اعظم نے منڈیلا کو دلی مبارکباد پیش کرتے ہوئے انھیں ہندوستان کا دورہ کرنے کی دعوت دی۔ ویسے ہندوستان نے ہمیشہ جنوبی افریقی عوام کی تحریک کی حمایت کی اور نیلسن منڈیلا کی رہائی کے لیے متواتر کوششیں کیں۔ دراصل جنوبی افریقہ کی اس تحریک کو جلا بخشنے کا سہرا مہاتما گاندھی کے سر ہے جنھوں نے وہاں سب سے پہلے نسلی امتیاز کی پالیسی کے خلاف آواز اٹھائی تھی۔ بہر صورت ڈاکٹر منڈیلا کی رہائی عصری سیاست میں ایک نئے رخ کی نشاندہی کرتی ہے۔

تعارف وتبصرہ

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے)

سالانہ مُجلّہ ۱۹۸۹ء

مدیر: کمال اختر بلیین مبارک پوری

پیش کش: انجمن طلبہ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ

سن طباعت: ۱۹۸۹ء صفحات: ۱۷۴

مدرسۃ الاصلاح کی جانب سے بطور ہدیۂ خلوص بھیجا ہوا وہاں کے طلبہ کا سالانہ مُجلّہ بابت ۱۹۸۹ء ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز میں موصول ہوا۔ مدرسۃ الاصلاح کے طلبہ کا یہ دوسرا مطبوعہ مجلّہ ہے۔ مدرسۃ الاصلاح سے فارغ التحصیل طلبہ کی ایک بڑی تعداد جدید تعلیم کے حصول کے لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ہمیشہ موجود رہتی ہے جن سے بحیثیت استاد تاریخ اس ناچیز کا بھی تعلق رہتا ہے۔ ان کی علمی صلاحیتوں اور علم کی جستجو میں سنجیدگی اور متانت سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انھیں مدرسہ میں کس طرح کی تربیت ملی ہوگی۔ اکثر ان سے مسائل پر گفتگو رہتی ہے، کبھی کبھی اختلاف رائے بھی ہوتا ہے۔ تاہم ہمارے درمیان ایک طرح کا اتحاد فکری رہتا ہے۔ یہی اتحاد فکری ہے جس سے زیر تبصرہ مُجلّہ کے مطالعہ اور جامعہ کے قارئین کے لیے اس کے تعارف کی تحریک ہوئی۔

یہ مُجلّہ اردو، عربی و انگریزی کے تین طبقوں پر مشتمل ہے جس میں نمایاں طبقہ اردو کا ہے۔ اس حصہ میں 'عکس دروں' کے تحت مختلف موضوعات درج ہیں جن پر مدرسہ کے طلبہ نے قلم اٹھایا ہے۔ مُجلّہ کی اشاعت کے مقصد کو صدر انجمن طلبہ نے اس طرح واضح کیا ہے: "یہ ادارہ نہ صرف یہ کہ مرکز علم و تحقیق ہے بلکہ تحریک اصلاح المسلمین بھی ہے، اس کے فرزندوں کا فرض منصبی علم صحیح سے بہرہ ور ہونا اور ملت اسلامیہ کو اس سے روشناس کرانا ہے، اس اندھیرے میں اپنا یہ چراغ جلائے رکھنا اور تند و تیز ہواؤں سے اسے بچائے

رکھنا ان کی نہایت عظیم ذمہ داری ہے۔ ہمارا یہ احساس ہے کہ ہمارے یہ عزیز طلبہ پورے شعور کے ساتھ اس اعلیٰ ترین مقصد کو دل و جان سے عزیز رکھتے ہیں۔ خدائے رحمٰن و رحیم نے جب انھیں یہ نور عطا کیا ہے تو ان کی دلی آرزو ہو گی کہ وہ اسے عام کریں "تاکہ بندگانِ خدا صحیح راہ پا ئیں اور حقیقی منزل مقصود تک پہنچ سکیں"۔ طلبہ کے مضامین ان کے علمی ذوق کا پتہ دیتے ہیں۔ ان میں عصری آگہی کا سراغ بھی ملتا ہے۔ ابتدائی حصہ صدر انجمن طلبہ کے سخنہائے گفتنی، اداریہ، تاثرات و پیغامات اور ایک نثری نظم بعنوان 'عزم بازیافت' پر مشتمل ہے۔ موعظہ حسنہ کے تحت اصلاح اور نماز کے موضوع پر مولانا حمید الدین فراہی کا کتاب و سنت کی روشنی میں لکھا ہوا یہ مضمون دعوت اصلاح دیتا ہے۔ معارف قرآن کے تحت مولانا بدر الدین اصلاحی اور مدیر رسالہ کے مضامین پر فراہی نقش صاف طور پر نظر آتا ہے، بحث و نظر کے تحت تیرہ مضامین ہیں جن کے موضوعات ہیں: امام ابو حنیفہؒ اور علم حدیث، کائنات میں انسان کا مقام، علم قرآن و حدیث کی روشنی میں، اشاعت اسلام اور تلوار، اسلام میں مرتد کی سزا، سود اور مسلمان، اسلام میں فرد کی اہمیت، عورت اور اسلام، اسلام میں طلاق کا مسئلہ، مسلمانوں کے زوال کے اسباب، مسلمانوں کے لیے صحیح لائحہ عمل، اسلام میں علم کی اہمیت، عصری علوم اسلاف کی نظر میں، شخصیات کے تحت حضرت خالد بن ولید، علامہ شبلی نعمانی اور مولانا محمد علی جوہر پر مضامین لکھے گئے ہیں۔ ادبیات اور عالم خیال کے تحت طلبہ نے اپنے ادبی ذوق کے نمونے پیش کیے ہیں۔ مجلّہ کے عربی حصہ میں تین مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ ایک مضمون بانی مدرسہ مولانا حمید الدین فراہی کی حیات و خدمات کے موضوع پر ہے۔ دوسرا دانتے کی فکر پر۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کے مضمون کا عربی ترجمہ ہے۔ تیسرا مضمون امام مالکؒ پر ہے۔ انگریزی طبقے میں تین مضامین، اقوال زریں اور معلومات عامہ شامل ہیں۔ ایک تشنگی رہی کہ تاریخ عالم، علمی، تہذیبی و ثقافتی زندگی میں مسلمانوں کے نمایاں کارنامے اور ان کے عالمی برادری پر مرتب ہونے والے اثرات، نیز اسلامی تحریکوں پر مضامین نہیں لکھے گئے ہیں۔ اسلام کو دنیا سے علیحدہ کر کے نہیں بلکہ جوڑ کر مطالعہ کرنے کے رجحان کو میری رائے میں بڑھاوا ملنا چاہیے۔ ہم خود اپنی دنیا کو کیوں محدود کریں۔

مجموعی طور پر مجلّہ طلبہ کے اعلیٰ علمی و ادبی ذوق کا نمونہ ہے۔ امید ہے کہ آئندہ شمارہ خوب تر ہو گا۔ انجمن طلبۂ مدرسۃ الاصلاح ایک معیاری سالانہ رسالہ شائع کرنے پر مبارکباد کی مستحق ہے۔ امید ہے علمی حلقوں میں اس کی اچھی پذیرائی ہو گی۔

(ڈاکٹر سید جمال الدین)

سہیل احمد فاروقی

احوال و کوائف

آہ پروفیسر مشیر الحق مرحوم!

مطالعات اسلامی کے مایہ ناز عالم علمی دنیا کی ممتاز شخصیت پروفیسر مشیر الحق کو ہزاروں سوگواروں کی موجودگی میں ۱۱ر اپریل ۱۹۹۰ء بروز بدھ رات ساڑھے دس بجے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قبرستان میں سپرد خاک کر دیا گیا۔

۶ر اپریل کو جب پروفیسر مشیر الحق کشمیر یونیورسٹی سری نگر میں اپنے دفتر کے کاموں سے فارغ ہو کر اپنے پرسنل اسسٹنٹ جناب عبد الغنی کے ساتھ نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے جا رہے تھے کہ دہشت گردوں نے ان کا اغوا کر لیا اور انھیں پانچ روز تک یرغمال بنا کر رکھا۔ جامعہ ہی میں نہیں بلکہ پورے ملک میں اس ظالمانہ فعل کی مذمت کی گئی۔ سبھی لوگ ان کی رہائی اور زندگی کی حفاظت کی دعا کر رہے تھے مگر افسوس کہ ۱۰ر اپریل کی شب میں یہ جانکاہ خبر جامعہ میں موصول ہوئی کہ اسی شب میں کسی وقت ظالموں نے انھیں بے دردی سے قتل کر دیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

۱۱ر اپریل سہ پہر میں ان کی نعش فضائیہ کے خصوصی طیارے سے دلی کے پالم ہوائی اڈے پر لائی گئی جہاں جامعہ کے ہزاروں طلبہ نیز تعلیمی و انتظامی عملے کے افراد بشمول شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم موجود تھے۔ ہوائی اڈے سے مرحوم کے تابوت کو ایمبولینس کے ذریعے جس کے پیچھے طلبہ و اساتذہ وغیرہ کی گاڑیوں کا قافلہ تھا، نور نگر، ذاکر نگر اوکھلا میں واقع ان کی رہائش گاہ مشیر منزل تک لایا گیا۔ مشیر منزل پر اس وقت تک ہزاروں سوگوار جمع ہو چکے تھے۔ اعلان کے مطابق بعد نماز عشاء و تراویح پروفیسر مشیر الحق کا جنازہ جامعہ اسکول کیمپس کی طرف روانہ ہوا جہاں نماز جنازہ ادا کی گئی۔ اور اس کے بعد جامعہ کے قبرستان

پروفیسر محمد مجیب مرحوم کے مزار کے پہلو میں انھیں سپرد خاک کر دیا گیا۔ اللہ تبارک و تعالیٰ ان کی قبر کو منوّر فرمائے اور اس پر اپنی رحمت کا سایہ رکھے۔ (آمین)

جامعہ میں تعزیتی جلسے

جامعہ ٹیچرز ایسوسی ایشن کے زیر اہتمام ایک تعزیتی جلسہ ۱۲ اپریل ۱۹۹۰ء کو ایڈ منسٹریٹو بلاک کے نزدیک لان میں منعقد ہوا جس میں اساتذہ، طلبہ اور کارکنان نے پروفیسر مشیرالحق کے سانحۂ قتل پر گہرے رنج و غم کا اظہار کیا۔ تعزیتی جلسے کا آغاز حافظ عبدالمعبود نے تلاوت قرآن کریم سے کیا۔ شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم نے اس حادثہ پر گہرے رنج و غم کا اظہار کیا ہوئے فرمایا کہ ہمارے دوست ورمن ناز عالم کے ساتھ ایسا حادثہ پیش آ گیا، یقین نہیں آتا۔ انھوں نے بتایا کہ ایک ملاقات کے دوران انھوں نے مشیر صاحب کو اس خصوصی جلسۂ تقسیم اسناد میں شریک ہونے کی دعوت دی تھی جس میں فضیلت مآب یاسر عرفات کو ڈی۔ ایس۔ سی کی اعزازی سند دی جانی تھی اور انھوں نے کہا تھا کہ وہ اس میں شرکت کرنے کی کوشش کریں گے۔ اسی ملاقات میں مشیر صاحب نے ان کو بتایا کہ ۲۰ اپریل کو کشمیر یونیورسٹی میں ان کے عہدہ کی مدت ختم ہو رہی ہے اور وہ اس سے کچھ دن پہلے ہی آجائیں گے۔ شیخ الجامعہ صاحب نے بیگم مشیر، صاحبزادیوں اور دیگر اعزاء و اقارب سے تعزیت کی۔

اسی تعزیتی جلسہ میں اظہار تعزیت کرتے ہوئے پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی صاحب نے مشیر صاحب کی زندگی اور خدمات کے کچھ پہلوؤں پر گفتگو کی جس کو من و عن ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔ انھوں نے فرمایا:

"اس جلسہ کا مقصد یہ ہے کہ ہم مرحوم کا سوگ منائیں اور ان کی یاد کو قائم رکھنے کے کیا وسائل ہو سکتے ہیں وہ اختیار کریں۔ ان میں بہت خوبیاں تھیں۔ ان کی نیکیاں باقی ہیں۔ اس لیے ان کی یاد ہر حالت میں تازہ رکھنا ہے۔ موت برحق ہے اور سب کے لیے حقیقت ہے۔ ہم اس سے غافل رہتے ہیں لیکن ایک وقت ہے جس پر جانا ہے۔ زندگی قیمتی شے ہے اس لیے اسے ضائع ہونے دینے کی اجازت نہیں۔ اگر ہم عزیزوں کو بچا سکتے ہیں تو پوری کوشش کریں۔ افسوس اس سلسلے میں ہم کامیاب نہیں رہے۔ مشیر صاحب تین برس کے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ اس وقت ان کے چھوٹے بھائی کی

عمر ڈیڑھ برس کی تھی بچپن اور لڑکپن میں انھیں بڑے مصائب اور نشیب و فراز کا سامنا کرنا پڑا۔ اسی لیے ان کی طبیعت میں ٹھہراؤ اور گہرائی پیدا ہوئی۔ ہم نے کبھی ان سے زمانے اور دنیا کی شکایت نہیں سنی۔ وہ بحری آباد ضلع غازی پور کے رہنے والے تھے۔ گھر میں علمی روایات تھیں۔ ہوش سنبھال کر تعلیم کا سلسلہ شروع کیا۔ کئی جگہ انھیں رہنا پڑا۔ تعلیم کا اصل سلسلہ ندوۃ العلوم لکھنؤ سے شروع ہوا۔ ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب کا بھی انھیں فیض صحبت حاصل ہوا۔ مولانا عبدالسلام قدوائی مرحوم کے ساتھ انھوں نے ادارہ تعلیمات اسلام میں کام کیا اور وہاں چھوٹی چھوٹی کتابیں لکھیں۔ ان کے قلم میں ایک جاذبیت تھی۔ ان کی ابتدائی تربیت پر قدوائی صاحب کا اثر تھا۔

۵۵-۱۹۵۴، ۵۶-۱۹۵۵ء کا سیشن انھوں نے جامعہ میں گزارا۔ وہ میرے شاگرد تھے۔ آخری خط میں بھی جو مجھے لکھنؤ میں ملا۔ اس میں انھوں نے مجھے استاد محترم ہی لکھا۔ جامعہ میں وہ پروفیسر مجیب کی صحبت میں آئے جس کا اثر ان میں پوری طرح نمایاں تھا۔ اخاذ طبیعت تھی۔ یہ بھی ان کا کمال تھا۔ انتظامی اعتبار سے، علمی اعتبار سے، اخلاق میں ساتھیوں کے ساتھ سلوک میں ان پر مجیب صاحب کی چھاپ دکھائی دے گی۔ مجیب صاحب کے یہاں انکسار تھا۔ یہی سب خوبیاں ان میں بھی تھیں۔ جنھیں انھوں نے آخر وقت تک برتا۔ اللہ ان کی مغفرت فرمائے آمین۔

ان کا ذہن تجزیاتی تھا۔ ان کا انداز نگارش اور انداز فکر استدلالی اور منطقی ہوتا تھا۔ ان کی تحریروں میں معقولیت تھی۔ چھوٹے چھوٹے جملے لیکن مربوط اور سجے ہوئے جن کا دل و دماغ پر اثر پڑتا تھا۔ ان کا علمی مرتبہ ہم جانتے ہیں۔ ان کو باہر کی علمی دنیا میں بھی بڑی عزت ملتی تھی۔ وہ اپنی مولویت کو برقرار رکھتے ہوئے جدید اور قدیم کا سنگم تھے۔

انھوں نے فرض سمجھ کر اپنے خاندان کے لوگوں کی پرورش کی اور انھیں قابل بنایا۔ وہ ہردلعزیز تھے، ہر ایک سے مسکرا کر ملتے تھے۔ وائس چانسلر ہو کر کبھی پیدل، رکشا سے یا سائیکل لے کر نکل کھڑے ہوتے تھے۔ بڑوں کا پورا ادب اور چھوٹوں کا احترام کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ ہر شخص کی اپنی شخصیت ہوتی ہے جس کا احترام کرنا چاہیے۔ وہ ہر حال میں اپنی عزت نفس اور خودداری کو برقرار رکھتے تھے۔

اصول پسندی اور ایمانداری کی وجہ سے لوگ ان کے گرویدہ ہوتے تھے۔ اصول کے خلاف

کوئی بات ہوتی تو وہ ضرور آواز اٹھاتے تھے۔ انھوں نے بہت کچھ جھیلا لیکن مزاج میں کبھی تلخی نہیں پیدا ہوئی۔ ان کی نرم خوئی اور نرم مزاجی نے کشمیر میں بھی لوگوں کو جیتا تھا لیکن افسوس وہاں بیکسی کی موت ملی۔ قضا و قدر کے معاملے میں کوئی کچھ نہیں بول سکتا۔ جو اللہ کی رضا ہو وہی اپنی رضا ہو۔ مرحوم کو خراج عقیدت اور خراج محبت پیش کرتا ہوں۔ اللہ مغفرت فرمائے۔ وہ شہید ہیں۔ شہید کا درجہ بڑا بلند ہوتا ہے۔ اللہ ہمیشہ ان پر ہمیشہ مغفرت اور رحمت کا سایہ فرمائے (آمین)"

جامعہ میں اکیڈمی آف تھرڈ ورلڈ اسٹڈیز کے ڈائرکٹر پروفیسر رشید الدین خاں نے ان الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا:

"یہ غم کا وقت ہے، سوگ کا وقت ہے۔ ایک غبار ہمارے اعصاب پر ہے۔ دو چار خیالات آئے ہیں جو سوگ کی شکل میں پیش کرنا چاہتا ہوں۔ جس کا نام مشیر الحق تھا وہ جامعہ کی قدروں کا نام بھی ہے اور لب لباب بھی۔ جامعہ کا قیام ایک قومی واقعہ تھا جس کا مقصد تھا کہ ایسا مسلمان ہندوستان میں ابھرے جو مسلمان بھی ہو، ہندوستانی بھی ہو۔ اچھا انسان بھی ہو۔ یہ اعلیٰ قدروں کا مرکب تھا۔ شیخ الہند مولانا محمد حسن، گاندھی جی، مولانا آزاد، محمد علی، ذاکر صاحب، مجیب صاحب اور عابد صاحب، انسانی لحاظ سے قدروں کی آماجگاہ شخصیتیں تھیں۔ عہد حاضر میں مشیر صاحب میں ایسی شخصیت نظر آتی تھی۔ ان کی موت ذاکر کی موت ہے۔ مجیب کی موت ہے جامعہ کی موت ہے۔ آپ کی ہماری موت ہے۔ عالم کی موت ایک عالم کی موت ہے۔ ان کی نگارشات میں اعتدال پسندی کا علم کا، شرافت کا احساس تھا۔ ایسے میں صرف زمین سے پوچھ سکتا ہوں۔

مقدور ہو تو خاک سے پوچھوں کہ اے لئیم تو نے وہ گنج ہائے گراں مایہ کیا کئے

اس جلسہ میں سابق شیخ الجامعہ جناب انور جمال قدوائی صاحب اور شعبۂ سماجیات کے پروفیسر وکرم نندا اور شعبۂ انگریزی کی محترمہ عائشہ بیلے نے بھی اظہار تعزیت کیا۔ کارکنان اور طلبہ کی جانب سے بالترتیب جناب فضیل احمد اور جناب ابو سفیان متعلم ایم۔ اے نے تعزیتی کلمات کہے۔ جلسے کے اختتام پر تعزیتی قرارداد جامعہ ٹیچرز ایسوسی ایشن کے قائم مقام سکریٹری ڈاکٹر سید محمد عزیز الدین حسین نے پیش کی۔ قاری محمد سلیمان قاسمی امام جامع مسجد، جامعہ ملیہ اسلامیہ نے دعائے مغفرت کی جس کے بعد تعزیتی جلسہ برخاست ہوا۔

انجمن طلباء قدیم جامعہ ملیہ اسلامیہ کے زیر اہتمام ۱۵ اپریل بروز اتوار کو تعزیتی جلسہ منعقد ہوا جس میں پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی، پروفیسر محمد سلطان، پروفیسر ظہور احمد خاں، جناب پریم ساگر آہوجہ، ڈاکٹر سید جمال الدین نے پروفیسر مشیر الحق کو خراج عقیدت پیش کیا۔ اس موقعہ پر مندرجہ ذیل تعزیتی قرارداد منظور کی گئی۔

تعزیتی قرارداد

از طرف انجمن طلبائے قدیم۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ

انجمن طلبائے قدیم کا یہ جلسہ اپنے پرانے اور عزیز ساتھی پروفیسر مشیر الحق کی شہادت پر اپنے گہرے رنج و غم کا اظہار کرتا ہے۔ پروفیسر مشیر الحق صحیح معنوں میں اعلیٰ انسانی قدروں کے حامل تھے۔ ان کی ابتدائی زندگی دشواریوں اور پریشانیوں میں گزری لیکن ان مشکلات اور تکلیفوں نے ان کے مزاج میں کسی طرح کی تلخی نہیں پیدا ہونے دی، بلکہ ان کو گداز اور مزاج کو انکساری عطا کی۔ انھوں نے مختلف اداروں میں تعلیم حاصل کی جس میں دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ جامعہ ملیہ اسلامیہ اور میک گل یونیورسٹی کنیڈا قابل ذکر ہیں۔ علوم اسلامیہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری لینے کے بعد موصوف نے پنجابی یونیورسٹی پٹیالہ، سنٹر آف ایڈوانس اسٹڈی شملہ، علی گڑھ، جامعہ ملیہ اسلامیہ اور کشمیر یونیورسٹی سری نگر میں بحیثیت استاد، منتظم اور وائس چانسلر قابل ذکر خدمات انجام دیں۔ مشیر صاحب ایک عالم اور معلم کی حیثیت سے انفرادی خصوصیات کے حامل تھے اور ہندوستان اور بیرونی ممالک میں ان کی علمی خدمات کو قدر و وقعت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

جامعہ کی پوری برادری مشیر صاحب سے ایک خاص طرح کا جذباتی تعلق رکھتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ انتہائی کھلا ہوا ذہن رکھتے تھے اور سبھی کو پوری عزت دیتے تھے۔ ا[illegible] بات کو پرزور لیکن مہذب الفاظ میں کہہ سکنے کا فن بھی جانتے تھے اور اس کی جرأت بھی ر[illegible] تھے۔ علوم اسلامیہ پر ان کی گہری نظر تھی اور اسی لیے وہ ہر طرح کے کٹرپن سے پاک تھے جامعہ کے ثقافتی پروگراموں میں شریک بھی ہوتے تھے اور ان کی سرپرستی بھی کرتے تھے۔ جامعہ کی تمام صالح اقدار ان کی شخصیت کا حصہ بن گئی تھیں اور و[illegible]

انجمن طلبائے قدیم [illegible]

جنت الفردوس میں جگہ دے اور ان کے پسماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز میں تعزیتی نشست

مطالعات اسلامی کے فروغ میں پروفیسر مشیر الحق کی خدمات اور ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے علمی کاموں نیز اس ادارہ سے انگریزی اور اردو میں شائع ہونے والے سہ ماہی رسالوں کی مجلس ادارت سے ان کی وابستگی کے پیش نظر ۸ار اپریل کو انسٹی ٹیوٹ میں ایک تعزیتی نشست منعقد ہوئی جس میں عربی، فارسی اور مطالعات اسلامی کے شعبوں کے سربراہ اور اساتذہ شعبۂ تاریخ کے طلباء، نیز پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، پروفیسر محمد عاقل، پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی، جناب عبداللطیف اعظمی، ڈاکٹر سید جمال الدین، ڈاکٹر صغرا مہدی، ڈاکٹر انیس الرحمٰن، ڈاکٹر نقی حسین جعفری نے شرکت کی۔ پروفیسر سید مقبول احمد کی زیر صدارت منعقد ہونے والی اس نشست کا آغاز جناب رضی احمد کمال استاد شعبۂ مطالعات اسلامی نے تلاوت کلام پاک سے کیا۔ پروفیسر شعیب اعظمی، ڈاکٹر زبیر احمد فاروقی، ڈاکٹر عماد الحسن آزاد فاروقی اور ڈاکٹر سید جمال الدین نے مشیر صاحب کی زندگی اور علمی خدمات پر مضامین پڑھے۔ یہ مضامین اسی شمارے میں شامل ہیں۔ نیز ڈاکٹر احمد زبیر فاروقی نے مشیر صاحب کی شہادت سے متاثر ہوکر جو نظم لکھی تھی وہ بھی انھوں نے پیش کی۔ پروفیسر سید مقبول احمد نے مشیر صاحب سے اپنے تعلقات اور روابط کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ ان کے تعلقات مشیر صاحب سے تقریباً ۲۰-۲۵ سال پرانے تھے۔ یہ تعلقات شملہ میں ان کے قیام کے دوران بہت گہرے ہوگئے بلکہ خاندانی ہوگئے۔ انھوں نے مشیر صاحب کی علمی خدمات اور انتظامی صلاحیتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ امید کر رہے تھے کہ مشیر صاحب ابھی بہت آگے تک جائیں گے لیکن قضا و قدر نے کچھ اور ہی فیصلہ کر دیا۔ مطالعات اسلامی میں مشیر صاحب کی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر سید مقبول احمد نے فرمایا کہ مشیر صاحب کے یہاں قدیم و جدید کی بہت اچھی آمیزش تھی۔ وہ مسلمانوں کے عصری مسائل سے اچھی ... اور مسلمانوں کے لیے ان کے دل میں تڑپ ...

قیمت: ۱۲ روپے

ایک تعزیتی قرارداد پیش کی جو ذیل میں درج ہے۔ اس کے بعد پروفیسر مشیر الحق مرحوم کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے شرکائے جلسہ نے خاموش کھڑے ہو کر دو منٹ کی خاموشی اختیار کی۔

تعزیتی قرارداد :-

۱۰ ر اپریل ۱۹۹۰ء کو کسی وقت ہمارے معزز دوست، مایۂ ناز عالم، مقبول استاد اور ایک مثالی انسان پروفیسر مشیر الحق نہایت بیدردی سے قتل کر دیے گئے۔ ان کا قتل اس صدی کا بہت بڑا المیہ ہے۔ علمی دنیا مطالعات اسلامی کے ایک ماہر محقق سے محروم ہو گئی۔ پروفیسر مشیر الحق نے قدیم و جدید کی آمیزش سے مطالعات اسلامی میں ایک نئی راہ دکھائی۔ تحقیق و جستجو کے لیے متعدد موضوعات تجویز کیے۔ سماجی علوم میں رائج اصول تحقیق کو مطالعات اسلامی میں فروغ دے کر ایک نئی سمت کا تعین کیا۔ ان کی تحقیقات نے اسلامی معاشرہ میں جدید فکر کے لیے باب کھولا۔ دنیا انھیں ان عظیم علمی خدمات کے لیے یاد رکھے گی۔ علاوہ ازیں وہ ایک اچھے انسان تھے، اپنی شگفتہ بیانی سے چھوٹوں بڑوں سب ہی کا دل موہ لیتے تھے۔ معاملہ فہمی ان میں بدرجۂ اتم موجود تھی اس لیے وہ غیر نزاعی شخص تھے۔ رب العالمین انھیں اپنے آغوش رحمت میں جگہ عطا فرمائے۔

پروفیسر مشیر الحق مرحوم ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسٹڈیز کی علمی سرگرمیوں سے ابتدا ہی سے وابستہ تھے۔ یہاں سے شائع ہونے والے رسالوں اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج اور اسلام اور عصر جدید کی مجلس ادارت کے رکن تھے اور اس حیثیت سے اپنے مشوروں سے نوازتے رہتے تھے۔ غالباً ان کی حیات میں ان کا آخری مضمون اقبال اور آزاد اکیسویں صدی کی دہلیز پر (اکتوبر ۱۹۸۹ء) اسلام اور عصر جدید ہی میں شائع ہوا ہمیں بہت افسوس ہے کہ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز مطالعات اسلامی کے بین الاقوامی شہرت رکھنے والے عالم کی خدمات سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو گیا۔ البتہ انسٹی ٹیوٹ پروفیسر مشیر الحق مرحوم کی یاد کو قائم رکھنے کے لیے مثبت اقدام ضرور کرے

اس نشست میں موجود شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، شعبۂ عربی، شعبۂ فارسی کے اساتذہ اور ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز سے وابستہ مدیران اور دیگر اراکین پروفیسر مشیر الحق مرحوم کی اہلیہ محترمہ ان کی صاحبزادیوں اعزہ و اقربا کی خدمت میں اظہار تعزیت کرتے ہیں۔ اس تعزیتی نشست میں شریک سب ہی لوگ ان کے غم میں اپنے کو شریک سمجھتے ہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ ان سب کو صبر جمیل عطا فرمائے اور پروفیسر مشیر الحق مرحوم کو جوار رحمت میں جگہ عطا فرمائے اور ان کے درجات بلند فرمائے۔

اسلام اور بدلتی دُنیا

اسلام اور عصر جدید کے منتخب اداریے

"اسلام اور بدلتی دنیا" مدیر اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے
اُن اداریوں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دنیائے اسلام
کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔
بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں
ایک قابلِ قدر اضافہ کہی جا سکتی ہے۔

ناشر

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

قیمت: ۲۱ روپے

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

ماہنامہ جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۷ | بابت ماہ جون ۱۹۹۰ء | شمارہ ۶

اس شمارے میں

ــــغالب نامہ جولائی ۱۹۸۹ء

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

مجلس مشاورت

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی ــــ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی

سید جمال الدین

شذرات

کہا جاتا ہے کہ دانشوری آدمی کو انسان بنانے کا دوسرا نام ہے، لیکن کتنے دانشور ہیں جو انسان، انسان گر نظر آتے ہیں۔ معاشی، سماجی، سیاسی بحران کے اس دور میں حضرت دانشور زندگی کے کس شعبہ میں انسان ہونے کا ثبوت دے رہے ہیں۔ یہ ایک عام شکایت ہے۔ دانشوروں سے توقع کی جاتی کہ وہ علم و عقل کی بنیاد پر عصری مسائل کا حل تلاش کریں گے لیکن تجربہ اور مشاہدہ گواہ ہے کہ وہ مسئلہ کو اور پیچیدہ بنا دیتے ہیں۔ اہم اور سنگین مسائل پر اکثر خاموش ہو جاتے ہیں۔ جزوی بحثوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے ہیں۔ یہ ذہنی سہل پسندی نہیں تو پھر اور کیا ہے؟ یہ بحث ہم اس لیے اٹھا رہے ہیں کہ حالیہ چند ماہ میں ہمارے ملک نے کیا کچھ خلفشار نہیں دیکھا۔ آدمی آدمی کے دشمن ہوتے جاتے ہیں۔ کہنے کو تو یہ کوئی نئی بات نہیں لیکن آج افسوس اس لیے زیادہ ہوتا ہے کہ ہم پچھلی نسلوں کے مقابلے میں اپنے کو زیادہ ترقی یافتہ سمجھتے ہیں اور دانشور ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ہمیں تو آدمیت کا پہلے سے کہیں زیادہ احترام کرنا چاہیے۔

ملک کے مختلف گوشوں سے تخریب کی خبریں آ رہی ہیں۔ یہ سیاسی نوعیت کی بھی ہیں اور سماجی بھی۔ بے گناہوں کے قتل ہو رہے ہیں۔ گناہ اور بے لذت۔ دانشور ایسے میں قصورواروں کی فہرست مرتب کر رہے ہیں اور ان پر اپنے اپنے زاویۂ نگاہ سے حاشیہ چڑھا رہے ہیں لیکن مسائل کا حل تلاش کرنے کی جستجو ایسا لگتا ہے انھیں بھی نہیں ہے۔ پنجاب اور کشمیر میں کشیدگی بڑھ رہی ہے مشرقی خطہ بھی اُبل رہا ہے۔ کچھ دانشور ہیں جو اپنی جان کو جوکھم میں ڈال کر کھل کر گفتگو کر رہے ہیں اور بے لاگ تبصرے کر رہے ہیں، پنجاب کی صورتِ حال پر بھی اور کشمیر کی صورتِ حال پر بھی۔ کئی طرف سے جنگ کے بگل بج رہے ہیں، دانشوروں کے کانوں تک آواز ضرور پہنچ رہی ہے لیکن وہ ابھی گریز کی کیفیت میں ہیں۔ ضرورت ہے کہ وہ اس کیفیت سے جلد باہر نکل آئیں۔ انسانوں کے درمیان انسانوں کی طرح گفتگو اور مکالمہ ہونا چاہیے۔ ہر اختلافی مسئلے پر کھل کر بات ہونی چاہیے۔ افہام و تفہیم سے وہ راہیں کھل سکتی ہیں جو جیو اور جینے دو کی عملی منزل تک پہنچائیں گی۔ دانشور اس عمل سے سیاست دانوں سے کہیں زیادہ مثبت رول ادا کر سکتے ہیں کیونکہ وہ علم و عقل کی کسوٹی پر ہر بات کو پرکھنے کا سلیقہ رکھتے ہیں۔ اس لیے دانشور کو اپنے خول سے نکل کر ایک بڑے مقصد کے حصول میں لگ جانا چاہیے۔

عبداللطیف اعظمی

ڈاکٹر ذاکر حسین: معمار انسانیت

[۳ رمئی ۱۹۹۰ء کو ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی اکیسویں برسی کے موقع پر آل انڈیا ریڈیو اردو مجلس دہلی سے حسب ذیل تقریر نشر کی گئی تھی، جسے کچھ اضافے کے ساتھ شائع کیا جارہا ہے۔ اس نظرثانی کے بعد یہ مضمون بڑی حد تک نیا ہوگیا ہے۔ یہ عنوان خود ریڈیو کی طرف سے تجویز کیا گیا تھا۔]

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم، جامعہ ملیہ اسلامیہ کے بانیوں میں عمر اور تجربے دونوں لحاظ سے سب سے چھوٹے تھے، مگر جامعہ کے معماروں میں سب سے بلند اور ممتاز تھے۔ وہ میرے شفیق استاد تھے اور کچھ عرصے تک ان کے ساتھ اور ان کی رہنمائی میں مجھے کام کرنے کی عزت حاصل ہوئی اور جب جامعہ سے ان کا تعلق منقطع ہوگیا، تب بھی ان سے نیازمندانہ تعلق باقی رہا، اس لیے ان کو قریب سے دیکھنے اور ان کی زندگی کا تفصیل سے مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ میں اپنے اس مطالعے اور مشاہدے کی روشنی میں پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ وہ صاحب نظر استاد، دیدہ ور ماہر تعلیم اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مخلص قوم پرور، سچے اور بے ریا انسان دوست اور راسخ العقیدہ مسلمان تھے۔ قدرت نے انھیں ۷۲ سال کی عمر دی تھی، جس میں سے — طالب علمی کا زمانہ چھوڑ کر — فروری ۱۹۲۶ء سے نومبر ۱۹۴۸ء تک، ۲۲ سال تک جامعہ ملیہ کے شیخ الجامعہ اور نومبر ۱۹۴۸ء سے ۱۵ ستمبر ۱۹۵۶ء تک تقریباً ۸ سال علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر کی حیثیت سے تعلیم اور علم و ادب کی خدمت کی اور جولائی ۱۹۵۷ء

جناب عبداللطیف اعظمی، ۳۴۹ ذاکر نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

سے وفات تک، بہار کے گورنر، اور ملک کے نائب صدر جمہوریہ اور صدر جمہوریہ کی حیثیت سے، ۱۲سال
ب ملک و قوم کی خدمت کی۔ مگر وہ جہاں بھی رہے، ان کی زندگی کا ایک ہی مشن اور مطمح نظر تھا،
یعنی انسانیت کی خدمت کرنا۔

ذاکر صاحب مرحوم کی عملی زندگی کا آغاز قومی تعلیم کی خدمت سے ہوا۔ اگرچہ ان کا اصل مضمون
علیم نہیں معاشیات تھا، مگر ان کی زندگی بھر کے ساتھی اور عقیدت مند رفیق کار، پروفیسر محمد مجیب
صاحب مرحوم کے الفاظ ہیں:

"ان کی ذہانت ایسی تھی کہ وہ شوق پر کسی طرح کی پابندی لگا ہی نہیں سکتے تھے..
انھوں نے خاصا وقت تعلیم کے فلسفے اور فن پر کتابیں پڑھنے پر صرف کیا اور کئی ایسے
اداروں کا مشاہدہ کیا جہاں نئے تعلیمی تجربے کیے جارہے تھے۔ ۲۶ء میں وہ جامعہ
انھیں سب معلومات سے متاثر ہو کر آئے۔"[۱]

ذاکر صاحب نے جامعہ میں نہ صرف قومی تعلیم کا ایک نیا تجربہ کیا اور اس کی ترویج و اشاعت
کی بھرپور کوشش کی، بلکہ قومی اتحاد، قومی یکجہتی و جذباتی ہم آہنگی اور انسان دوستی کے جذبے کو فروغ
دینے کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ ان کی کوشش تھی کہ ان کے طالب علم سچے دل اور خلوص کے
ساتھ اپنے مذہب کے وفادار ہوں اور اپنے مذہب کی اعلیٰ قدروں کو اپنی زندگی کا رہنما بنائیں۔ ان
کا خیال تھا کہ اگر ہر شخص صحیح معنی میں اپنے مذہب کا پیرو بن جائے گا تو اس میں انسانیت کا وہ
اعلیٰ جوہر پیدا ہو جائے گا، جس کی وجہ سے وہ دوسروں کی عزت اور ان کے جذبات کی قدر کرے گا
دراصل اسی کا نام انسان دوستی ہے اور اسی کو نیشنل انٹگریشن کہتے ہیں۔

ذاکر صاحب نے ۱۹۳۶ء میں آل انڈیا ریڈیو دہلی سے "بچوں کی تربیت" کے عنوان سے تین
تقریریں کی تھیں، آخری تقریر میں جو ۲۶ر اپریل ۱۹۳۶ء کو کی گئی تھی، ایک جگہ فرمایا تھا:

"اچھے استاد بچوں کی فطری خواہشوں کو مارے بغیر اور ان پر بیجا سختی کیے بنا، ان میں
اس کی عادت ڈال دیتے ہیں کہ ہر بچہ دوسرے کے حق کا خیال رکھے، اپنی خودغرضی
کو جماعت اور مدرسے کے لیے دبانا سیکھے اور دوسروں کے خیالوں اور ضرورتوں
کی عزت کرنا جانے۔"[۲]

ذاکر صاحب اور ان کے ساتھی اساتذہ نے جامعہ اور ملک میں جو فضا پیدا کرنے کی کوشش کی، اس کے بارے میں ذاکر صاحب کے ایک معتمد علیہ ساتھی اور ان کے بعد جامعہ کے سربراہ، پروفیسر محمد مجیب نے جامعہ کے جشن چہل سالہ کے موقع پر اواخر ۱۹۶۰ء میں اپنے ایک خطبے میں لکھا تھا:

"علمی اور تعلیمی اعتبار سے ہم نے اس بات کو صرف مانا ہی نہیں بلکہ اس پر زور دیا کہ مذہبوں میں اختلاف ہے۔ دوسری طرف ہم نے کہا کہ آدمی کا آدمی ہونا ہمارے لیے کافی ہے۔ ہم سب کے ساتھ ایک سا برتاؤ اور اچھا برتاؤ کریں گے۔ ہم احسان کریں گے اور بغیر سبب اور شرط کے کریں گے ہمارے پاس جو ہندو یا سکھ یا عیسائی طالب علم آیا اس نے بے تکلف اپنی ضرورت کو بیان کیا اس کا یقین رکھا کہ ہم اس سے ہمدردی کریں گے، بلکہ اس کی خاطر زحمت اٹھانا اپنا فرض سمجھیں گے اس کی وجہ سے ہم پر اور ہماری نیت پر ایسا بھروسہ کیا جانے لگا کہ جس پر ہم فخر کر سکتے ہیں۔ اب یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ جامعہ ایک تعلیمی ادارہ ہے، جس کے دروازے ہر مذہب کے لوگوں کے لیے کھلے ہیں، اب جامعہ ایک تعلیمی خاندان ہے جسے مفاد اور محبت دونوں متحد رکھتے ہیں۔ خاندان کے رکن مختلف مذہبوں کے پیرو ہیں اور اس اختلاف سے ان کی یگانگت میں ذرا بھی فرق نہیں آیا۔ خاندان قائم ہے، اس کا دائرہ بڑھتا جاتا ہے۔ گھر میں رہنے والے بدلتے رہتے ہیں۔"[۳]

۱۹۲۰ء میں جب جامعہ قائم ہوئی تھی تو اسی طرح، قومی تحریک آزادی کے زیر اثر، ملک میں چند اور تعلیمی ادارے قائم ہوئے تھے جس میں سے ایک کاشی ودّیا پیٹھ بھی ہے جو بنارس (موجودہ نام وارانسی) میں قائم کیا گیا تھا۔ نہ صرف یہ کہ اس کے اور جامعہ کے تعلیمی مقاصد میں یکسانیت تھی، بلکہ دونوں میں گہرا اور مضبوط رشتۂ اتحاد بھی تھا۔ ۱۹۳۵ء میں ودّیا پیٹھ کے کل پتی، ڈاکٹر بھگوان داس کی دعوت پر ذاکر صاحب نے جلسۂ تقسیم اسناد میں "قومی تعلیم" کے موضوع پر خطبہ دیا، جس میں انھوں نے جن خیالات کا اظہار کیا، وہ وہی ہیں جو وہ جامعہ میں ملک کے مشترک تہذیب و تمدن، اصلاح معاشرہ اور انسانی اقدار کی خدمت کے لیے کر رہے تھے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

"ہمارے نظام تعلیم میں بس اتنی تبدیلی سے کام نہیں چلے گا کہ اس میں دیسی زبان کے لیے کوئی اچھی جگہ نکل آئے اور تاریخ کی کتابیں بدل دی جائیں۔

ہماری قومی تعلیم کا مسئلہ خاصا پیچیدہ ہے۔ مثلاً ہمارے دیس میں طرح طرح کے لوگ بستے ہیں، جن کی بولیاں الگ الگ ہیں۔ رہنے سہنے کے طریقے مختلف ہیں۔ عادتیں اور رسمیں جدا جدا ہیں، مذہب علاحدہ علاحدہ ہیں۔ قومی تعلیم کا نظام بنانے والوں کو سوچنا ہوگا کہ وہ نظام کی یکسانیت کی خاطر اور متحدہ قوم پیدا کرنے کے ولولے میں ان کی تفریقوں کو بالکل پس پشت ڈال دیں یا ہر صوبے اور ہر گروہ کو جس کا تمدنی اثاثہ اتنا ہے کہ اپنے افراد کی ذہنی تربیت کا ذریعہ بن سکے، اس بات کا موقع دیا جائے کہ وہ اپنی تمدنی چیزوں سے تعلیم کا کام لے اور اپنی تعلیم سے اپنے تمدن کی راہیں نکالے۔،،[۴۸]

آگے چل کر فارغ التحصیل طلباء کو خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

،،عزیزو! تم علم کے اس شہر کاشی سے یہاں کے مشہور ودیا پیٹھ میں اچھے اچھے اور لائق استادوں سے تعلیم پا کر اب دنیا میں قدم رکھتے ہو۔ مجھے معلوم نہیں کہ اب دنیا میں، جو ودیا پیٹھ سے بہت زیادہ مختلف اور بے رحم جگہ ہے، تم کیا کرنا چاہتے ہو... چاہے تم دھن دولت کی فکر ہی میں لگ جاؤ۔ کم سے کم کاشی پیٹھ کے سناتک ہو کر تم کبھی اپنی قوم کی راہ میں روک نہ بننا۔ اپنی کامیابی کے لیے بہتیرے لوگ قوم کا نقصان کرنے سے بھی نہیں چوکتے۔ تم اس کا دھیان رکھنا کہ کامیابی کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اپنے فرائض کو ترک کر کے اور اپنی ساری اچھی خواہشوں کو پیروں تلے روند کر ہی اس تک پہنچا جائے۔ جو اپنی غرض کے لیے اتنا اندھا ہو جائے کہ اپنے دیس اور قوم کو نقصان پہنچانے سے بھی نہ چوکے، وہ آدمی نہیں جانور ہے۔،،[۴۹]

اس کے بعد انتہائی درد بھرے انداز اور اپنے مخصوص لہجے اور اسلوب میں ذاکر صاحب فرماتے ہیں:

،،تم جس دیس میں یہاں سے نکل کر جا رہے ہو وہ بڑا بدنصیب ملک ہے۔ وہ غلاموں کا ملک ہے، جاہلوں کا ملک ہے، بے انصافیوں کا ملک ہے، بے رحمیوں

کا ملک ہے، ظالمانہ رسموں کا ملک ہے، غافل پجاریوں کا ملک ہے، بھائی بھائی میں نفرت کا ملک ہے، بیماریوں کا ملک ہے، سستی کا ملک ہے، افلاس اور ناداری کا ملک ہے۔ بھوک اور مصیبت کا ملک ہے۔ غرض بڑا کم بخت ملک ہے۔"

ملک و قوم کی صحیح عکاسی کرنے کے بعد، کتنے پتے کی اور کتنی سچی بات کہتے ہیں :

"لیکن کیا کیجیے، تمہارا اور ہمارا ملک ہے۔ اسی میں جینا ہے اور اسی میں مرنا ہے۔ اس لیے یہ ملک تمہاری ہمتوں کے امتحان، تمہاری قوتوں کے استعمال اور تمہاری محبت کی آزمایش کی جگہ ہے۔"[۶]

آج کی نوجوان نسل شاید اس کا اندازہ نہ کر سکے کہ آزادی سے قبل ہمارے ملک کی سماجی سیاسی اور فرقہ وارانہ صورت حال کتنی خراب اور کس قدر مایوس کن تھی اور ذاکر صاحب جیسے تعلیمی کام کرنے والوں اور انسان دوستی کا جذبہ پیدا کرنے والوں کی راہ میں کتنی مشکلات تھیں۔ ۱۱ اپریل ۱۹۴۰ء کو جامعہ ملیہ میں بنیادی تعلیمی کانفرنس کا دوسرا سالانہ اجلاس منعقد ہوا جس کا افتتاح ملک کے برگزیدہ رہنما ڈاکٹر راجندر پرشاد نے کیا۔ ذاکر صاحب نے اپنے استقبالیہ خطبہ میں راجن بابو کو خطاب کرتے ہوئے بڑے درد اور دکھ کے ساتھ فرمایا :

"میں ان کی معرفت تعلیمی کام کرنے والوں کی یہ التجا اپنے ملک کے سب سیاسی رہنماؤں کی خدمت میں پہنچانا چاہتا ہوں کہ خدا کے لیے اس ملک کی سیاست کو سدھاریے اور جلد سے جلد ایسی ریاست کی طرح ڈالیے جس میں قوم، قوم پر بھروسہ کر سکے۔ کمزوروں کو زورآور کا ڈر نہ ہو، غریب امیر کی ٹھوکر سے بچا رہے، جس میں تمدن، تمدن امن کے ساتھ پہلو بہ پہلو پھل پھول سکیں اور ہر ایک سے دوسرے کی خوبیاں اجاگر ہوں جہاں ہر ایک وہ بن سکے جس کے بننے کی اس میں صلاحیت ہے اور وہ بن کر اپنی ساری قوت کو اپنے سماج کا چاکر جانے۔"

اس کے بعد ذاکر صاحب راہ کی مشکلات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"میں جانتا ہوں کہ ان باتوں کا کہہ دینا سہل ہے اور کرنا کسی ایک آدمی کے بس کی بات نہیں، لیکن مجھے یقین ہے کہ آج یہ بات ہمارے سیاسی رہنماؤں کے ہاتھ میں اتنی ہے جتنی پہلے کبھی نہ تھی کہ کچھ سمجھ کر، کچھ سمجھا کر، کچھ مان کر، کچھ منوا کر ایسی ریاست کی نیو رکھ دیں۔"

اس کے بعد بڑے ہی دکھ اور انتہائی درد مندی کے ساتھ ذاکر صاحب فرماتے ہیں:

"جب تک یہ نہیں ہوتا ہم تعلیمی کام کرنے والوں کا حال قابل رحم ہے۔ ہم کب تک اس سیاسی ریگستان میں ہل چلائیں، کب تک شبہے اور بد گمانی کے دھوپ میں تعلیم کو دم گھٹ گھٹ کر سسکتے دیکھیں، کب تک ہم اس ڈر سے تھراتے رہیں کہ ہماری عمر بھر کی محنت کو کوئی ایک سیاسی حماقت، کوئی ایک سیاسی ضد بھسم کر دے گی۔ ہمارا کام بھی کوئی پھولوں کا سیج تو ہے نہیں، اس میں بھی بہت مایوسیاں ہوتی ہیں اور اکثر دل ٹوٹتا ہے، پھر جب ہمارے قدم ڈگمگائیں تو ہم کہاں سہارا ڈھونڈیں؟ کیا اسی سماج میں جہاں بھائی ایک دل نظر نہیں آتے؟ کوئی قدر آخری قدر نہیں معلوم ہوتی؟ جس میں کوئی گیت نہیں جو سب مل کر گائیں، کوئی تہوار نہیں جو سب مل کر منائیں، کوئی شادی نہیں جو سب مل کر رچائیں، کوئی دکھ نہیں جسے سب بٹائیں۔ ہماری یہ مشکل دور کیجیے اور جلد کیجیے۔ اب بھی بہت دیر ہو چکی ہے اور دیر نہ جانے کیا دن دکھائے۔"[۵]

مندرجہ بالا اقتباس کافی بڑا ہو گیا، مگر میں نے محض اس لیے اسے ضروری سمجھا کہ اس سے صحیح طور پر اندازہ ہو سکے کہ ذاکر صاحب نے کن مشکل حالات میں کام کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس اقتباس میں ملک کی جس صورت حال کا ذکر ہے، اس پر اگرچہ ۵۰ سال کی طویل مدت گزر گئی ہے۔ مگر پھر بھی ملک کی حالت پہلے سے بہتر نہیں ہے۔ بلکہ پہلے سے بھی خراب ہو گئی ہے آج بھی مخلص کام کرنے والوں کا دل ٹوٹتا ہے اور مایوسیاں ہوتی ہیں تو ان کو سہارا دینے والا کوئی نہیں ہے۔ اس لیے ضرورت ہے کہ تعلیمی اور تہذیبی خدمت گزا

ذاکر صاحب کی طرح ملک اور سماج کے حالات بدلنے اور ملک میں قومی یکجہتی اور جذباتی ہم آہنگی کو فروغ دینے کی کوشش کریں۔

ذاکر صاحب کی زندگی کا بڑا حصّہ انتہائی تنگی ترشی اور ملک و قوم کی خدمت میں گزرا۔ جب کسی شخص کی زندگی کا مخصوص مطمحِ نظر ہو تو اسے قدم قدم پر رکاوٹیں پیش آتی ہیں یا اور اپنوں اور غیروں دونوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس صورت حال سے ذاکر صاحب کبھی دوچار ہوئے۔ انھوں نے اس زمانے میں آزاد تعلیم کا علم بلند کیا تھا، جب پورے ملک کا ذہن و دماغ غیر ملکی حکومت کی چمک دمک سے مسحور اور اس کی داد و دہش کا غلام تھا، ہر شخص اسی کے ذہن سے سوچتا تھا۔ اور اسی کی نظر سے دیکھتا تھا۔ غیر سیاسی لوگوں میں ذاکر صاحب جیسے لوگ بہت تھوڑی تعداد میں تھے، جن کی اپنی نظر تھی، اپنا دماغ تھا، اپنی سوچ تھی اپنا طریقِ عمل تھا۔ اس زمانے میں وہ قوم پرور طبقے کے ایک ممتاز فرد تھے۔ جب ان کی قوم کی بھاری اکثریت برطانوی حکومت کے راگ الاپ رہی تھی، انھوں نے جامعہ ملّیہ کے لیے اس زمانے میں حکومت سے امداد لینے سے انکار کردیا جب لوگ اس کا تصوّر بھی نہیں کرسکتے تھے۔ انھوں نے تکلیفیں اٹھائیں، مصیبتیں جھیلیں، مگر اپنے مقصد سے منھ نہیں موڑا۔ انھوں نے گاندھی جی کی خواہش پر اس زمانے میں بنیادی قومی تعلیم کی اسکیم مرتب کی اور نئی تعلیم کی تحریک کی رہنمائی کی، جب ملّت اسلامیہ کا سوادِ اعظم اس کا شدید مخالف تھا۔ ذاکر صاحب اس وقت بھی قوم کے منکسر المزاج خادم تھے، جب وہ ایک معمولی مشاہرے پر تعلیم و تہذیب اور انسانیت کی خدمت انجام دے رہے تھے۔ اور اس وقت بھی ذاکر صاحب ذاکر صاحب ہی رہے جب صدرِ جمہوریہ کے اعلیٰ ترین عہدے پر فائز تھے۔ اس وقت بھی ان کی سادگی اور ان کی خاکساری اسی طرح برقرار رہی، جیسی پہلے تھی۔ یہ خصوصیت صرف اس لیے تھی کہ دراصل وہ تہذیب، تعلیم اور انسانیت کے خادم تھے اور اس خدمت میں اسی وقت کامیابی نصیب ہوتی ہے، جب انسان انسان میں، غریب امیر میں، ان پڑھ اور اعلیٰ تعلیم یافتہ میں اور معمولی ملازم اور اونچے عہدہ داروں میں فرق نہ کرے۔ ذاکر صاحب دراصل ایسے ... ہوئے تھے ... کہ وہ بلاامتیاز مذہب و ملت، ملک

و قوم کے دلوں میں بستے ہیں اور سبھی کی آنکھوں کے تارا ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ پروفیسر محمد مجیب: مجیب صاحب۔ احوال و افکار: صفحہ ۲۴۵

۲۔ ڈاکٹر ذاکر حسین: تعلیمی خطبات (مطبوعہ: جولائی ۱۹۶۱ء) صفحہ ۱۳۰

۳۔ پروفیسر محمد مجیب: ماہنامہ جامعہ بابت جنوری ۱۹۶۱ء، صفحہ ۱۶۵

۴۔ ڈاکٹر ذاکر حسین: تعلیمی خطبات: صفحہ ۲۳

۵۔ ایضاً، صفحات: ۲۹۔۳۰

۶۔ ایضاً: صفحہ ۳۰

۷۔ ایضاً: صفحات: ۹۰۔۹۲

کی طرف بڑھ سکتے ہیں۔ اورنگ زیب کی سلطنت کے سلسلے میں دو تین اہم سوال پیدا ہوتے ہیں جن کا تجزیہ کرنا ہمارے لیے بیحد ضروری ہے۔

۱۔ مذہبی تحمل کے سلسلے میں اورنگ زیب کی پالیسی۔

۲۔ راجپوتوں کی طرف اورنگ زیب کا رویّہ۔

۳۔ مرہٹوں اور دکنی ریاستوں کے مسائل میں اس کا دخل۔

غیر مسلم حضرات کو مسلمان حکومت میں ان کے پوجا پاٹھ اور دیگر مذہبی رسومات کے سلسلے میں کتنی آزادی ملنی چاہیے۔ ریاست (STATE) کی کیا شکل (FORM) ہونی چاہیے۔ احکام شریعت کو کس حد تک لاگو کیا جا سکتا ہے، ان تمام مسئلوں پر ترکی حکومت کے قیام کے بعد سے برابر بحث و مباحثہ ہوتا رہا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے مطابق اسلامی سلطنت میں ذمّیوں کو یعنی وہ غیر مسلم اقوام جنھوں نے وفاداری قبول کر لی، مذہبی آزادی کے حق دار تھے۔ انھیں اپنے پوجا پاٹھ وغیرہ کی پوری آزادی تھی۔ ساتھ ہی وہ اپنی عبادت گاہوں، مندروں وغیرہ کی دیکھ بھال اور مرمت وغیرہ بھی کر سکتے تھے۔ لیکن اسلام کی مخالفت میں انھیں نئے معابد (عبادت گاہیں) بنوانے کی اجازت نہ تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ گاؤں میں یا گھر کے اندر عبادت گاہیں بنوانے پر پابندی نہ تھی۔ اصل معنوں میں یہ تحمّلانہ رویہ کہاں تک عمل میں لایا جاتا تھا۔ یہ ایک الگ سوال ہے جنگ اور چڑھائی کے زمانے میں مندر بھی حملے کا نشانہ بن جایا کرتے تھے۔ علماء کا ایک طبقہ تعصب آمیز باتوں پر زور دیتا تھا۔ اس طبقے کے لوگوں کا خیال تھا کہ اسلام اور اسلامی حکومت کی حفاظت کا ذمہ صرف ان کا ہے۔ دراصل یہ طبقہ اچھی طرح جانتا تھا کہ حکومت میں ان کا دخل اس وقت تک ہے جب تک وہ غیر مسلم حضرات کو باغی قرار دیتے ہیں، انھیں سلطنت کا دشمن بتاتے ہیں اور انھیں بے عقل اور تاریک عقائد کا مجسمہ کہہ کر پکارتے ہیں تاکہ ان کے خلاف جہاد کا نعرہ بلند کر سکیں یعنی اپنا رتبہ، عہدہ اور علوفہ وغیرہ برقرار رکھیں۔ ایسا بھی نہیں کہ سارے کے سارے علماء تنگ نظر تھے۔ خاص طور پر صوفی سنت فقیر، جوگی اور بھگت وغیرہ۔ مذہب کی بنا پر کسی کو سلطنت کا دشمن ماننے کے لیے تیار نہیں تھے۔ ان کے دروازے ہر کسی کے لیے کھلے تھے۔ ان کی برکت سے ہندو، مسلمان سب کے سب مستفید ہوتے تھے قومی یک جہتی کے سب سے معتبر دعویدار اسی طبقے کے لوگ تھے۔

اکبر کے ذاتی عقیدے کے بارے میں کسی کی کچھ بھی رائے ہو مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے بنیادی

طور پر ہندو، مسلمان، عیسائی، پارسی ساری پرجا کو ہمیشہ برابری کا درجہ دینے پر زور دیا اور اسے عمل میں لانے کے لیے اس نے کئی قدم اٹھائے۔ جیسے جزیہ ختم کرنا، تیرتھ استھانوں سے چنگی ہٹانا، ہر مذہب کے تیوہاروں کو منانا وغیرہ۔ دوسرے یہ کہ سلطنت کی بنیاد کو استقامت دینے کے لیے اس نے ہندوؤں کو اونچے منصب بھی دیے اور ان کے ساتھ وہی سلوک برتا جو دیگر مغل امیروں کے ساتھ تھا۔ اورنگ زیب کے دورِ حکومت میں بھی یہ روایات کافی حد تک باقی رہیں۔ مندروں کے بارے میں اورنگ زیب نے اپنا نظریہ تخت نشینی کے وقت ہی ظاہر کر دیا تھا۔ اس نے شرعی احکامات کو دہرایا تھا کہ پرانے مندروں کی دیکھ بھال اور انھیں مرمّت کرنے کی اجازت ہے، پر نئے مندروں کی تعمیر کی اجازت نہیں۔ نئے مندروں میں ان مندروں کو بھی شامل کیا گیا جو پچھلے دس سالوں میں تعمیر ہوئے تھے۔ کہیں کہیں صوبوں اور پرگنوں میں وہاں کے حاکموں اور قاضیوں نے پرانے مندروں کو توڑنے یا ان کی مرمت میں رکاوٹ ڈالنے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں اورنگ زیب نے انھیں سخت تاکید کی کہ وہ ایسے اقدام سے گریز کریں۔ اس سلسلے میں اورنگ زیب نے بنارس، ورندابن وغیرہ کے براہمنوں کے نام جو فرمان جاری کیے وہ آج بھی موجود ہیں جن میں وہاں کے حاکموں کو مندروں کی مرمّت میں رکاوٹ ڈالنے پر خبردار کیا گیا ہے۔ بدقسمتی سے دھیرے دھیرے اورنگ زیب کے من میں یہ بات بیٹھ گئی کہ ہندو باغی اور سرکش ہو گئے ہیں اور انھیں سبق سکھانے کے لیے سرکار کو سختی سے پیش آنا چاہیے۔ اسی ذہنیت کے باعث اس نے بنارس، متھرا، ٹھٹھہ اور ملتان وغیرہ کے کچھ پرانے مندر بھی تڑوا دیے۔ اس طرح جب راٹھور راجپوتوں سے اس کا جھگڑا ہوا تو اس نے مارواڑ کے بہت سے مندر تڑوائے یا دیوار چن کر بند کروا دیے۔ باغی انسانوں کا بدلہ ان کی عبادت گاہوں سے لینا بہرحال غلط ہے۔ اس بات کا ثبوت تو ملتا ہے کہ اورنگ زیب نے کچھ پرانے مندروں اور مٹھوں کو تحفے اور انعامات کے طور پر لوگوں کو دیے تھے مگر یہ نیک کام ایسے نہیں تھے جن سے ہندوؤں کے جذبات کو جو پرانے مندروں کو تڑوانے سے ٹھیس پہنچی تھی اس کا ازالہ ہو سکے۔ شاید بعد میں اورنگ زیب کو اپنی غلطی کا احساس ہوا اور دکن کی مہم میں اس نے وہاں کے پرانے مندروں کو قطعی طور پر نہیں تڑوایا۔ بھیم سین جو دکن کی مہم میں موجود تھا اس نے تاریخ دلکشا میں ان مندروں کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ وہ مشہور تیرتھ استھان ترو پتی اور کانچی کا بھی ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے "ادونی اور کرنول کے پڑوس سے کانچی اور جنجی کی ریاست اور

سمندر تک شاید کوئی گاؤں ایسا نہ تھا جس میں چھوٹا یا بڑا مندر نہ ہو۔ یہ مندر رام، لکشمن یا مہاکال "شیو" کے نام پر ہیں۔"

مندروں کو لے کر شاید اورنگ زیب پر اتنی نکتہ چینی نہیں ہوتی ہے جتنا کہ اس کے دوبارہ جزیہ لگانے پر ہوتی ہے۔ یہ فیصلہ اس نے اپنی تخت نشینی کے بائیس سال بعد کیا۔ جزیہ کو دوبارہ لاگو کر کے اورنگ زیب کیا حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اس پر مورخین متفرق رائے رکھتے ہیں۔ اگر اس کا مقصد صرف شرعی ہدایتوں کو عمل میں لانے سے تھا (کیونکہ شرع نے جزیہ کو واجب قرار دیا ہے) تو اس اقدام کے لیے اس نے بائیس[۲۲] سال تک انتظار کیوں کیا۔ اس دور کے ایک مصنف نے اپنی کتاب دستورالعمل میں لکھا ہے کہ اورنگ زیب جزیہ اس سے پہلے لاگو کرنا چاہتا تھا مگر حکمتِ عملی کی وجہ سے اس نے یہ قدم نہیں اٹھایا۔ اگر ہم یہ بات مان لیں تو ہمیں یہ ماننا بھی ضروری ہو گا کہ جزیہ لگانے کا فیصلہ ملتوی کرنا اور اسے بائیس[۲۲] سال بعد عمل میں لانا یقیناً ایک سیاسی امر تھا۔

سیاسی نقطۂ نظر سے جزیہ لگانے کے دو مقصد دکھائی دیتے ہیں، پہلا مولویوں اور ملاؤں کو خوش کرنا اور ان میں بے روزگاری کم کرنا کیونکہ ہر جگہ جزیہ وصول کرنے کی ذمہ داری "امین جزیہ" کے سپرد تھی جو کہ عام طور سے ایک مولوی ہوا کرتا تھا۔ دوسرا لوگوں کو یقین دلانا کہ اس کی سلطنت میں شریعت کی پوری پابندی ہے اور اس لیے کوئی شخص، خاص طور پر مسلمان اگر اس کی مخالفت کرتا ہے تو وہ اسلام یا شریعت کی مخالفت ہو گی۔ اس کا سیاسی پہلو اس وقت واضح ہو گیا جب اورنگ زیب نے بیجاپور اور گولکنڈہ پر قبضہ کرنا چاہا۔ اس نے گولکنڈہ کے تاناشاہ پر الزام لگایا کہ اس کی سلطنت کی باگ ڈور ایک کافر کو سونپ دی گئی ہے اور اسلام کی توہین کی جا رہی ہے۔ ساتھ ہی اورنگ زیب نے صدر شیخ الاسلام سے فتویٰ مانگا کہ وہ اورنگ زیب، یعنی شرع کے پابند مسلمان بادشاہ کو دکن کی ریاستوں پر جو کہ شریعت کی پابند نہیں اور کافروں کی امداد کرتی ہیں، ان پر حملہ کرنا جائز قرار دے دیں۔ یہ بات دوسری ہے کہ ان سب کے باوجود شیخ الاسلام نے اورنگ زیب کے حق میں فتویٰ صادر کرنے سے انکار کر دیا جس کے نتیجے میں اس نے شیخ الاسلام کو ان کے عہدے سے برطرف کر دیا اور اپنی بات منوانے کے لیے ایک دوسرے شخص کی تقرری کر دی۔ یہاں یہ بات بھی روشن ہو جاتی ہے کہ اورنگ زیب بنیادی طور پر ایک حکمراں تھا اور مذہبی تصورات کو وہ سیاسی مقاصد کے لیے

استعمال کرتا تھا۔

یہاں ایک سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ جزیہ نافذ کرنے میں اگر اورنگ زیب کا اصل مقصد مسلمانوں کو دکن کی مسلم سلطنت کے خلاف کربستہ کرنا تھا تو ہندوؤں نے جزیہ کی مخالفت کیوں کی؟ اس کی بھی دو وجہیں تھیں۔ پہلی وجہ مولویوں اور ملاؤں کا رویہ تھا جنھوں نے جزیہ کے نام پر خوب لوٹ کھسوٹ کرنا شروع کر دیا تھا اور اسے ہندوؤں کو ذلیل کرنے کا ایک طریقہ سمجھ لیا تھا۔ خافی خاں اس سلسلے میں مختصراً لکھتا ہے "لکھا می گیرند"۔

ہندوؤں کی طرف سے جزیہ کی مخالفت کی دوسری وجہ ان کی جانب مسلمانوں کا شک کی نظر سے دیکھنا تھا۔ ریاست میں مذہب کی بنیاد پر بھید بھاؤ کرنا اور یہ سمجھنا کہ سلطنت کی حفاظت کا ذمہ گویا صرف مسلمانوں کا ہے جب کہ ہندوؤں نے بھی جگہ جگہ اس کے لیے اپنے خون بہائے تھے، یقیناً قومی یکجہتی کے تصور کو پامال کرنے کے مترادف تھا اور یہی ہندوؤں کی طرف سے مخالفت کا سبب بن گیا۔

اس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ سیاسی اعتبار سے جزیہ کا نفاذ عمل میں لانے سے اورنگ زیب کو فائدہ کم اور نقصان زیادہ ہوا۔ ہندوستان کے تمام حالات کا جائزہ لیتے ہوئے اورنگ زیب کو اپنی موت سے کچھ پہلے دکن میں جزیہ روک دینا پڑا اس بنا پر کہ لڑائی اور قحط سے رعایا پریشان تھی۔ اور پھر اورنگ زیب کی موت کے پانچ سال بعد اس کے چہیتے وزیر اسد خاں کے کہنے پر سارے ملک سے جزیہ ختم کرنے کا باقاعدہ اعلان کر دیا گیا۔

اس طرح مغلیہ سلطنت میں جزیہ کا یہ مختصر دور ختم ہوا۔ یہ بات یاد رہے کہ بچوں، بیواؤں، یتیموں اور اپاہجوں سے جزیہ وصول نہیں کیا جاتا تھا۔ "ذمّی نادار" یعنی جن میں روٹی کپڑا کمانے کی قوت نہیں تھی وہ بھی جزیہ سے بری تھے۔ ساتھ ہی سرکاری ملازمین پر بھی جزیہ معاف تھا۔ گاؤں میں جزیہ مال گذاری کے ساتھ ساتھ وصول کیا جاتا تھا اس لیے زیادہ تر جزیہ کی مخالفت شہروں میں ہی پائی گئی۔

جزیہ کی نوعیت جو بھی رہی ہو مگر قطعی طور پر یہ ہندوؤں کو زبردستی مسلمان بنانے کا حربہ نہ تھا۔ نہ تو ہندوؤں کا ایمان اتنا کچا تھا۔ نہ ہی جزیہ کی رقم زیادہ تھی۔ اس بنا پر جزیہ کو ہم ایک سیاسی

مسئلہ ہی کہہ سکتے ہیں "مندر" اور "جزیہ"، ان دونوں مسئلوں پہ اورنگ زیب کے رویّے نے قومی یکجہتی کو ٹھیس پہنچائی" اس بات کو تسلیم کرنا جہاں ضروری ہے وہیں یہ بھی لازمی ہے کہ ہم انھیں بہت بڑھا چڑھا کر نہ دیکھیں۔ مرہٹوں کو ہندو مذہب کے تحفظ کا علمبردار سمجھا جاتا ہے۔ مندروں کا تڑوانا اور جزیہ کا لاگو کرنا اگر واقعی ہندو مذہب کے لیے خطرناک ہوتا تو راجپوتوں اور مرہٹوں کی ایک اچھی خاصی تعداد اس کے شانہ بہ شانہ نہ چلتی۔

راجپوتوں کے ساتھ (خاص طور پر میواڑ کے راجپوتوں کے ساتھ) اورنگ زیب کے تعلقات اس کی تخت نشینی کے بائیس سال بعد کیوں بگڑے اس مسئلے پر بھی سنجیدگی کے ساتھ غور کرنا ضروری ہے۔

راجپوت بڑی وفادار قوم تھی جس نے مغل تاج و تخت کی خاطر بلخ اور قندھار سے لے کر بنگال، آسام اور دکن کی لڑائیوں میں حصہ لیا۔ وہ ہندو مسلم اتحاد کی جیتی جاگتی تصویر تھے۔ یہ سمجھنا درست نہیں کہ اورنگ زیب اپنے تعصب کی بنا پر راجپوت راجاؤں کو نیست و نابود کرنا چاہتا تھا اور موقع کی تلاش میں تھا جو اسے ۱۶۷۸ء میں جسونت سنگھ کی موت کے بعد مل گیا۔

اورنگ زیب اور راجپوتوں کے آپسی تعلقات کو جان بوجھ کر توڑا مروڑا گیا ہے۔ شاہجہاں کے بیٹوں میں خانہ جنگی کے وقت سے لے کر جسونت سنگھ کی موت تک اورنگ زیب اور راجپوتوں کے درمیان اچھے تعلقات تھے۔ آغاز میں اورنگ زیب نے میواڑ کے مہارانا، راج سنگھ کا منصب بڑھا کر اور کچھ پرگنے جو شاہجہاں نے چتوڑ گڑھ کی دوبارہ ناکہ بندی کرنے سے ناخوش ہو کر ضبط کر لیے تھے انھیں مہارانا راج سنگھ کو لوٹا کر خوش کر دیا تھا۔ آنبیر کے راجہ سوائی جے سنگھ کے ساتھ اس کی پرانی جان پہچان تھی اور وہ دھیرے دھیرے اتنا مضبوط ہو گئی کہ تاریخ داں جے سنگھ کو اورنگ زیب کا "کلید عقل"، (عقل کی کنجی) کہنے لگے۔ جسونت سنگھ نے دھرمت کی لڑائی میں اورنگ زیب کی مخالفت کی تھی اور بعد میں اس نے دارا کی مدد کا وعدہ بھی کیا تھا۔ جے سنگھ کے بیچ بچاؤ کرنے سے اسے بھی معاف کر دیا گیا اور اس کی سلطنت واپس کر دی گئی۔ شیوا جی کے خلاف ناکام ہونے کے بعد اسے گجرات کا صوبہ دار مقرر کیا گیا" اور پھر درہ خیبر یعنی ہندوستان کی حفاظت کی ذمہ داری اسے سونپی گئی۔ ۱۶۷۸ء میں کچھ عرصے تک بیمار رہنے کے بعد جسونت سنگھ

انتقال ہوگیا۔ اس وقت جسونت سنگھ کا کوئی لڑکا زندہ نہ تھا اس لیے شاہی آئین کے مطابق گدی کے وارث کا مسئلہ بادشاہ کے فیصلے پر منحصر تھا۔ اس اندیشے کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ مارواڑ میں آپسی جھگڑے کی بنا پر کہیں بدامنی نہ پھیل جائے۔ اورنگ زیب نے طے کیا کہ جب تک وراثت کا معاملہ سلجھ نہ جائے مارواڑ کو شاہی خالصہ میں رکھا جائے یعنی وہاں کی حکومت کی ذمہ داری مرکزی سرکار لے لے۔ گدی نشینی کے جھگڑے کے وقت کسی ریاست کو خالصہ میں رکھا جانا کوئی نئی بات نہ تھی۔ خود اکبر نے مارواڑ کو تقریباً بارہ سال تک خالصہ میں رکھ کر اسے پھر راؤ مالدیو کے بڑے بیٹے موٹا راجا اودے سنگھ کو عطا کر دیا تھا۔ جہاں گیر اور شاہ جہاں نے بھی بیکانیر، جیسلمیر اور ناگر میں اسی طرح کا طریقہ اپنایا تھا۔ سب سے دلچسپ بات یہ ہے کہ جسونت سنگھ کے سارے بڑے سرداروں کو جن میں درگا داس بھی شامل تھے اور مہاراج کے ساتھ پشاور میں موجود تھے، انھوں نے جودھ پور کو خالصہ میں لیجانے پر اعتراض نہیں کیا۔ مہاراجہ کی دو رانیاں حاملہ تھیں۔ انھوں نے درخواست کی کہ انھیں اخراجات کے لیے فی الحال دو پرگنے عطا کر دیے جائیں جسے اورنگ زیب نے منظور کر لیا۔ ان کا خیال تھا کہ وراثت کا معاملہ رانیوں کے بچے ہونے تک ملتوی رہے گا اور جودھ پور کو خالصہ میں رکھ لینے سے انھیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔

دراصل جھگڑے کی دو وجہیں تھیں، پہلی وجہ میواڑ کی جانشینی کے سلسلے میں تھی۔ اس وقت سب سے مضبوط دعویدار اندر سنگھ راٹھور تھا جو جسونت سنگھ کے بڑے بھائی راؤ امر سنگھ کا پوتا تھا۔ اس نے درخواست کی کہ مہاراجہ گج سنگھ کے انتقال کے بعد اس کے بڑے بیٹے امر سنگھ کو گدی نہ دے کر چھوٹے بیٹے جسونت سنگھ کو گدی پر بٹھانا شاہجہاں کی زیادتی تھی۔ اورنگ زیب کا ذمہ تھا کہ وہ اس پرانی ناانصافی کا ازالہ کرے۔ دوسری طرف جسونت سنگھ کی بڑی رانی، رانی ہاڑی جو کہ جودھ پور میں تھیں، چاہتی تھیں کہ جب تک رانیوں کے بچوں کی پیدائش نہ ہو، جودھ پور کا شہر اور قلعہ اس کے قبضے میں رہے۔ اس کا دعوی تھا کہ جودھپور راٹھوروں کا وطن ہے اور کسی راجہ کو اس کے وطن سے کبھی بے دخل نہیں کیا جاتا۔ رانی ہاڑی کے دعوے کی حمایت میں میواڑ کے مہارانا راج سنگھ تھے جنھوں نے رانی کی مدد کے لیے پانچ ہزار گھوڑسواروں کا دستہ اپنے سردار سانول سنگھ کی سرپرستی میں جودھ پور بھیج دیا تھا۔

یہ جانکاری ہمیں کچھ ایسے نئے دستاویزوں سے ملتی ہے جن کی معلومات سرجدو ناتھ سرکار کو نہیں تھی۔ یہ ہے فارسی کی دستاویز "وقائع سرکار اجمیر ورنتھمبور" جسے اجمیر کا واقعہ نویس ہر پکھواڑے میں دربار میں بھیجتا تھا۔ دوسری دستاویز "حکومت رہی بہی" ہے۔ جو راجستھانی میں لکھی گئی ہے۔ اور یہ جسونت سنگھ کے سرداروں کا روزنامچہ ہے۔ ان واقعات سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ میواڑ کے مہارانا اور مارواڑ کے قدیم سردار جسونت سنگھ کے بیٹوں کے علاوہ کسی اور کو گدی پر دیکھنے کے لیے تیار نہ تھے۔ ایک طرح سے یہ مغل بادشاہ کو چنوتی دینا تھا۔ مغلوں نے یہ کہہ کر کہ وطن اور منصب عورتوں اور نوکروں کو نہیں دیا جا سکتا۔ رانی ہاڑی کے دعوے کو نامنظور کر دیا اور جودھپور پر قبضہ کر لیا۔
لیکن اسی دوران خبر ملی کہ لاہور میں جسونت سنگھ کی رانیوں کے دو بیٹے پیدا ہوئے ہیں۔ رانی ہاڑی کا پلہ اب اور بھاری ہو گیا۔ اجمیر کے صوبہ دار اور شاہی بخشی خان جہاں نے جو کہ جسونت سنگھ کو اپنا بھائی سمجھتا تھا، بڑا زور دیا کہ گدی جسونت سنگھ کے بیٹے کو ہی ملے۔ اورنگ زیب نے جودھپور کی گدی اندر سنگھ کو دے دی۔ لیکن دونوں دعویداروں کو خوش کرنے کے لیے ساتھ ہی یہ بھی طے کیا کہ مارواڑ کا بٹوارا کر دیا جائے۔ مارواڑ اور ناگور اندر سنگھ کو سوجت اور جیتارن اجیت سنگھ کو دینے کا فیصلہ کیا۔ اس نے اجیت سنگھ کو شاہی منصب قبول کرنے کی دعوت بھی دی، لیکن خوش ہونے کے بجائے دونوں ہی فریقین کو اس فیصلے سے ناخوشی ہوئی کیونکہ کوئی بھی راج کا بٹوارہ پسند نہیں کرتا تھا۔ رانی ہاڑی نے تو یہاں تک اصرار کیا کہ اندر سنگھ کو گدی دینے کے بجائے بادشاہ سارے مارواڑ کو اجیت سنگھ کے بالغ ہونے تک خالصہ میں ہی رکھیں۔

بعد کے پیدا شدہ حالات پر نظر ثانی کرنے سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ رانی ہاڑی کی درخواست اورنگ زیب اور مغلیہ سلطنت دونوں کے حق میں موزوں تھی۔ اورنگ زیب کا منشاء کیا تھا اس کا اندازہ اس کے احکامات سے ہی لگایا جا سکتا ہے۔ اندر سنگھ ایک شاہی منصب دار رہ چکا تھا ور کئی موقعوں پر بادشاہ کی خدمت کر چکا تھا اس لیے بھی اس کی طرف اورنگ زیب کا جھکاؤ فطری کہا جا سکتا ہے۔

ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ اورنگ زیب کی نیت میں کوئی خامی نہ تھی، خرابی اس کے عمل میں تھی۔ جس لڑائی سے راجپوتوں کو وہ دور رکھنا چاہتا تھا۔ آخرش اسی میں پھنس گیا۔ جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ درگا داس راٹھور

ے سردار درگاداس وغیرہ نے اورنگ زیب کا فیصلہ نہیں مانا اور دلی سے بھاگ کر جودھپور گئے اور وہاں اجیت سنگھ کو گدی پر بٹھا دیا۔ اورنگ زیب نے غصے میں آکر اجیت سنگھ کو جعلی بچہ قرار دے دیا۔ جب مغل فوج نے اجیت سنگھ کو جودھپور سے کھدیڑ دیا تو اسے میواڑ میں پناہ ملی اور میواڑ بھی اس لڑائی میں کھنچ آیا۔ اورنگ زیب نے اندر سنگھ کو تو گدی سے اتار دیا پر اجیت سنگھ کا دعویٰ ماننے کو تیار نہیں ہوا۔

دو سال تک لڑنے اور شاہزادہ اکبر کی بغاوت کے بعد اورنگ زیب کو ماننا پڑا کہ منصب واقتدار جسونت سنگھ کے بیٹے اجیت سنگھ کو بالغ ہونے کے بعد دے دیا جائے گا۔ یعنی اس نے رانی ہاڑی کی تجویز مان لی مگر لڑائی کے بعد۔ اس کے بعد بھی جودھپور شہر کو لے کر جھگڑے کی آگ سلگتی رہی۔ ان سب کو اورنگ زیب کی ضد یا ناسمجھی کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کی بنیادی پالیسی ہندوؤں کی مخالف نہیں تھی۔ اس کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اسی دور میں اس نے مرہٹہ سرداروں کو کھلے ہاتھوں سے منصب عطا کیے۔

کسی بھی مرکزی سرکار کو چاہے اس کے رہنما ہندو ہوں یا مسلمان، ہندوستان جیسے ملک میں علاقائی طاقتوں سے لڑنا پڑتا ہے ورنہ ملک کے چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ جانے کا اندیشہ پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسے مواقع پر پرانے ریت رواج، دھرم کی حفاظت، زبان اور تہذیب کی رکشا جیسے طرح طرح کے نعرے بلند کیے جاتے ہیں۔ اورنگ زیب کے زمانے میں علاقائی آزادی کا سب سے زبردست دعویٰ مرہٹوں نے کیا۔ مہاراشٹر کا علاقہ پہاڑوں سے ڈھکا اور غیر زرعی علاقہ تھا جس پر کسی مضبوط سلطنت کا کبھی کوئی خاص اثر نہیں رہا۔ جس وقت دکن کی ریاستیں کمزور پڑ گئیں اور مغلوں نے دکن کی ریاستوں کو مغلیہ سلطنت میں ملانا سیاسی طور پر نامناسب سمجھ کر آگے بڑھنے کی کوشش کچھ عرصے کے لیے ملتوی کر دی تو مرہٹوں کو ایک الگ مرہٹہ سلطنت کی بنیاد رکھنے کا موقع مل گیا۔ اورنگ زیب کا سابقہ شیواجی کے ساتھ سب سے پہلے اس وقت پڑا جب شاہجہاں نے اسے دکن کا صوبہ دار بنا کر بھیجا۔ اورنگ زیب کی تخت نشینی تک شیواجی نے بیجاپور ریاست کے کافی پرگنے ہتھیا لیے تھے اور افضل خاں کو مار کر شمالی کونکن پر قابض ہو گیا تھا۔ شمالی کونکن زرخیز علاقہ تھا اور وہاں سے کافی سمندری تجارت بھی ہوتی تھی۔

یںواجی اور اورنگ زیب کا جھگڑا کونکن کے سوال کو لے کر ہوا۔ شیواجی کا شائستہ خان کی چھاؤنی پر حملہ، سورت کا لوٹ، جے سنگھ کا شیواجی کے خلاف بھیجا جانا، شیواجی کا آگرہ شاہی دربار میں آنا اور وہاں سے بھاگنا، یہ سارے قصے اس قدر عام ہیں جنھیں یہاں دہرانا بیکار ہے۔ سوال یہ ہے کہ جس طرح اکبر نے راجپوتوں کو طاقت اور سیاست کی بنا پر اپنا دوست بنالیا، کیا اسی طرح اورنگ زیب مرہٹوں کو اپنی طرف نہیں ملا سکتا تھا؟ اگر ایسا ہو جاتا تو مغلیہ سلطنت کا زوال اور انگریزوں کا آنا اگرچہ رک نہیں سکتا تھا تو ٹل ضرور سکتا تھا۔ ایسے میں قومی یکجہتی مضبوط ہوتی اور اپنا رنگ دکھاتی۔

تاریخ اپنا رخ کس طرح بدلے گی اس سلسلے میں کچھ کہنا آسان نہیں۔ مغلیہ سلطنت کے زوال کو کیسے روکا جا سکتا تھا، اورنگ زیب کیوں مرہٹہ سرداروں کو اپنی طرف ملانے میں ناکام رہا یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر تاریخ داں بہت کچھ لکھ چکے ہیں اور ان میں تضاد پایا جاتا ہے۔ میری اپنی تحقیق اس سلسلے میں یہ ہے:۔

راجپوتوں کے راج بہت پرانے تھے اس لیے ان کے ساتھ دوستانہ، برابر کی رشتہ داری اور شادی بیاہ ممکن تھے۔ مرہٹوں میں راجپوت راجاؤں جیسے قدیم خاندان، جو اپنا رشتہ سورج اور چاند سے جوڑتے تھے، موجود نہ تھے۔ راجپوت راجہ جو بھی فیصلہ کرتے تھے اس کے سپاہی بغیر عذر کے مان لیتے تھے۔ مرہٹوں کے ساتھی اور ان کی فوج کے سپاہی بھی اکثر وہ لوگ ہوتے تھے جنھیں اپنا فوری فائدہ منظور ہوتا تھا اس لیے شاہی نوکری کو وہ فقط ذریعہ معاش سمجھتے تھے۔ بہت سے مرہٹہ سردار کبھی آزاد سردار کی حیثیت سے اور کبھی مغلوں کے ساتھ مل کر کسانوں کو لوٹ لیا کرتے تھے اسی لیے مغل نہ تو مرہٹہ سرداروں پر اعتماد رکھتے تھے اور نہ ہی ان کی عزّت کرتے تھے۔ ثبوت کے طور پر یہاں ایک واقعہ بیان کرنا مناسب ہوگا جب شیواجی غصہ ہو کر شاہی دربار سے بغیر اجازت اٹھ کر چلے گئے تو جہاں آرا نے کہا: "ایک چھوٹے سے بھومیا کی اتنی ہمت، اس نے یہ بے ادبی دکھائی یہ خبر سب جگہ پہنچے گی پھر شاہی عتاب کا کیا ہوگا؟ شوا کو سزا ملنی ہی چاہیے۔" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مرہٹہ سردار مغلوں کی نظر میں ایک چھوٹے بھومیا ہی شمار کیے جاتے تھے۔

میں صرف اتنا ہی کہنا چاہتا ہوں کہ مرہٹوں کے ساتھ سمجھوتہ نہ ہونے کی پوری ذمہ داری اورنگ زیب کے سر ڈالنا صحیح نہیں۔ ہاں ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اورنگ زیب نے اپنی ضد میں مرہٹوں

کے ساتھ سمجھوتے کے کئی مواقع ہاتھ سے جانے دیے۔ پہلا موقع شیواجی کا اورنگ زیب کے دربار میں آنے کے وقت تھا۔ دوسرا شمبھاجی کو پکڑ کر اورنگ زیب کے دربار میں پیش کیے جانے کے وقت ۱۶۸۹ء میں تھا۔ اس وقت بھی کچھ امیروں کی رائے تھی کہ اورنگ زیب کو حکمتِ عملی سے کام لینا چاہیے۔ تیسرا موقع ۱۷۰۳ء میں ہاتھ آیا جب ساہوجی اورنگ زیب کی قید میں بالغ ہوا۔ ان تمام مواقع کو نظر انداز کر کے سمجھوتہ نہ کرنا سیاسی دور اندیشی کی کمی کہی جا سکتی ہے نہ کہ تعصب اور تنگ نظری۔

سیاسی نقطۂ نظر سے دکن کی دو اہم ریاستوں گولکنڈہ اور بیجاپور کے علاوہ خنجی تک پھیلی ہوئی چھوٹی چھوٹی ریاستوں پر فتح حاصل کرنا ایک زبردست کامیابی کی دلیل ہوتی اور سارے ملک کے باہمی اتفاق کو ایک مضبوط کڑی میں باندھ سکتی تھی۔ ساتھ ہی انگریزی، فرانسیسی اور دیگر خارجی کمپنیاں جو دکن کی ریاستوں کے اندرونی حالات کا فائدہ اٹھا کر اپنے لیے اور اپنی تجارت کے لیے جائز و ناجائز ہر طرح کی سہولتیں حاصل کر رہی تھیں (مثال کے طور پر انگریزوں کا مسولیپٹن کے برخلاف مدراس میں بندرگاہ بنانا اور اس کی قلعہ بندی کرنا) ان کی تمام تر کوششیں مغلیہ سلطنت کے اس پھیلاؤ سے ناکام ہو جاتیں۔ اورنگ زیب دکن کی فتح کے بعد دارالسلطنت دہلی واپس نہیں آیا بلکہ اپنی ہمت اور دلیری سے دکن میں ہی رہ کر وہاں کے بندوبست و نظام کو صحیح ڈھرّے پر لانے کی کوشش میں جٹ گیا۔ یہ بات بھی قابلِ تعریف ہے۔ لیکن یہ سارے منصوبے اسی وقت پورے ہو سکتے تھے جب وہ مرہٹوں کے ساتھ سمجھوتہ، فوجی قیاس کرنے کے بجائے سیاسی طریقے کو بروئے کار لا کر کرتا۔

لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ سیاسی طور پر اورنگ زیب نے کئی غلطیاں کیں جن کی وجہ سے آپسی تفرقے بڑھے مگر اس نے کچھ ایسے کام بھی کیے جن سے قومی بھائی چارہ اور قومی یکجہتی کو تقویت پہنچی۔ اس نے ملک کے دونوں جانب سرحدوں پر کڑی نگرانی رکھی۔ بنگال سے فرنگی اور سمندری ڈاکو ماگھ کو جنھوں نے ڈھاکہ تک تباہی پھیلا رکھی تھی زبردست شکست دے دی اور ایسے خطرات سے بچنے کے لیے ایک مضبوط نوّارہ (NAVY) تیار کیا جو سمندر کے نزدیکی علاقوں کی پہریداری کر سکے۔ انگریزوں کو بنگال میں اپنے پیر جمانے کی اجازت بھی اس نے نہ دی۔ اس نے ان کے ہگلی کے قلعے کو مسمار کر دیا۔ اس نے مغرب میں بھی پٹھانوں اور ایرانیوں پر کڑی نگا

رکھی۔

اورنگ زیب نے ملک کے حکمرانوں کو سادہ زندگی گزارنے کے لیے آگاہ بھی کیا اور خود عمل کر کے اس کی ایک نظیر پیش کر دی۔ حالانکہ اس بات میں سچائی بہت کم ہے کہ اورنگ زیب اپنا اور اپنی بیگمات کا خرچ ٹوپی بنا کر اور قرآن کی کتابت کر کے پورا کرتا تھا۔ اس کی زندگی میں عیش و عشرت نام کی کوئی چیز نہ تھی۔ مگر اس میں شک نہیں کہ جادو ٹونا اور دیگر تاریک عقائد مثلاً فقیروں کی قبر پر جانا چلہ وغیرہ باندھنے کو وہ برا سمجھتا تھا مع ہذا اس نے اس پر پابندی بھی عائد کی۔ اس نے نجومیوں کو شاہی تنخواہ دینا بھی بند کر دیا تھا۔ یہ بات اور ہے کہ اس کی اس روک تھام کا کسی پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا۔ آج بھی حکومت میں نجومی اتنا ہی اثر رکھتے ہیں جتنا کہ عہد اورنگ زیب میں رکھتے تھے۔ باوجودیکہ اس دور حاضر کو ہم سائنسی دور کہتے ہیں۔ اورنگ زیب کی یہی پالیسی نشہ بندی کے سلسلے میں بھی رہی اور اس نے ہمیشہ نشیلی اشیاء کے خلاف قدم اٹھائے مگر وہاں بھی وہ اتنا ہی ناکامیاب رہا۔

آخر میں کچھ موسیقی کے سلسلے میں بھی اورنگ زیب کے اقدام کا ذکر کر دوں۔ اورنگ زیب نے شاہی دربار میں گانے پر روک لگا دی تھی۔ درآنحالیکہ موسیقی پر عہد عالمگیر میں اتنی کتابیں لکھی گئیں جتنی اس سے پہلے کسی کے عہد میں نہیں لکھی گئیں۔ اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ تہذیبی یک جہتی کا جو سلسلہ اکبر یا اس کے پہلے سے شروع ہوا تھا وہ ٹوٹ نہ پایا تھا۔ اورنگ زیب کے بہت سے امیروں نے موسیقاروں اور نقاشوں کے علاوہ فارسی اور ہندی کے شعراء کو بھی مالی امداد اور پناہ دی تھی۔ اس سلسلے میں خاص طور پر اورنگ زیب کے بیٹے اعظم اور بیٹی روشن آرا کا ذکر اہمیت سے خالی نہیں۔ باغی بیٹے شاہزادہ اکبر کو مدد دینے کے الزام میں اورنگ زیب نے روشن آراء کو دہلی کے قلعہ میں نظر بند کر دیا تھا لیکن وہاں اسے پوری آزادی اور وظیفہ ملتا تھا۔ دہلی میں عاقل خاں رازی کے ساتھ مل کر روشن آرا نے عشقیہ اور صوفیانہ شاعری کو ترغیب پہنچائی۔ اس نے بیت العلوم بھی قائم کیا جو شاعروں کی مالی امداد کرتا تھا۔ اس دور میں عبدالقادر بیدل دلّی کے سب سے مشہور شاعر کی حیثیت رکھتے تھے۔ چشتی اور دیگر صوفیوں میں بھی روشن آراء کا عقیدہ تھا۔ یہ سبھی صوفی حضرات وحدت الوجود

میں یقین رکھتے تھے۔ انھیں کے اثر سے قومی یکجہتی کا پودا لہلہا رہا تھا۔
کسی بھی دور میں قومی یکجہتی کو قائم رکھنے اور اس کے بڑھانے کا ذمہ عوام اور حکمرانوں دونوں ہی پر عائد ہوتا ہے۔ اسی لیے تمام تر مشکلات اور غلطیوں کے باوجود اورنگ زیب کے دور حکومت میں قومی یکجہتی کے عناصر برابر اپنا کام کرتے رہے اور یہ سلسلہ آگے بڑھتا گیا۔ حالانکہ اٹھارہویں صدی میں مرہٹوں اور مغلوں کا فوجی ٹکراؤ اپنے عروج پر تھا پھر بھی قومی تعصب یا فرقہ پرستی کی مثالیں ہمیں ڈھونڈنے سے نہیں ملتی ہیں۔ حتیٰ کہ کوئی ایسی مثال بھی نظر نہیں آتی جہاں ایک فرقے نے دوسرے فرقے کے مذہبی ٹھکانوں پر قبضہ کرنے کی کوشش کی ہو یا حتی الامکان پرانی غلطیوں کو لے کر بدلہ لینے کی بات کی ہو۔ یہی ہندوستان کی ریت ہے اور یہی روایت جس کا مطلب ہے ہر فرقے کے احساسات و جذبات کا احترام کرنا، تاریک عقائد اور توہم پرستی سے گوشہ گیر رہنا، اپنی قیمتی تاریخ اور روایت کو اچھی طرح سمجھنا، ہمیں قومی یکجہتی کے راستے پر چلنے کی دعوت دیتی رہے گی اور ہم بھی آگے بڑھتے رہیں گے۔

(بقیہ صفحہ ۳۹)

اقبال نے دوسری جگہ اس طرح روشنی ڈالی ہے:۔

"انسان سے متعلق یہ تصور کہ وہ ایک ایسی شخصیت ہے جو لا محدود قوت کی حامل ہے۔ قرآنی تعلیمات کے نقطۂ نظر سے انسانی اعمال کی قدر و قیمت کا تعین کرتا ہے۔ وہ چیز جو انسان کے اندر شخصیت کے احساس کو ممیز کر دے خیر ہے۔ اور جو اسے کمزور کرنے کا باعث ہو وہ شر ہے۔"

حیات انسانی میں عمل کی اہمیت پر مختلف طریقوں سے اقبال کا روشنی ڈالنا صرف خدا کے اس ارشاد کی وجہ سے ہے کہ خدا نے حیات و موت کو ایجاد ہی اس لیے کیا ہے کہ وہ آزمائے کہ ان میں بہتر عمل کرنے والا کون ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کا تسلسل موت سے ختم نہیں ہو جاتا بلکہ حیات بعد الممات میں یہی خیر و شر کی پرکھ اس کے لیے آب و ہوا کو ساز گار بناتی ہے۔

(باقی آئندہ)

محمد بدیع الزماں

حیات و موت پر اقبالؔ کے تصوّرات

قرآن کی روشنی میں

(۱)

حیات و موت پر اقبالؔ کے تصوّرات ابتدائی نقوش بانگ درا کی ان نظموں میں ملتے ہیں جو ۱۹۰۵ء یعنی اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ جانے سے قبل زیادہ تر طالب علمی کے زمانے میں لکھی گئیں۔ قبل اس کے کہ ان پر اقبالؔ کے تصورات کا 'قرآن کی روشنی میں' تفصیل سے تجزیہ کیا جائے۔ ان ابتدائی نقوش کو ذہن نشین رکھنا اس لیے ضروری ہے کہ جب بعد میں حیات و موت پر ان کے تصورات قرآن کے محور پر گردش کرنے لگے تو ان کے فکری نظام نے ایک منظم اور مربوط شکل اختیار کر لی اور وہ پورے اعتماد کے ساتھ ان نکتوں پر ٹھوس حقائق پیش کرنے لگے جو قرآن میں مذکور ہیں۔

اسی ابتدائی دور میں حیات و موت کے اسرار و رموز نے اقبالؔ کے ذہن کو جھنجھوڑنا شروع کر دیا تھا اور ان کی حقیقت جاننے کے لیے خود سوالات تو بہت اٹھاتے تھے مگر جواب نہ دے پاتے تھے۔ بلکہ اپنے سوالوں کے جوابات چاند، ماہِ نو، آفتاب، گُلِ پژمردہ اور خفتگانِ خاک سے پوچھتے پھرتے تھے۔ اس لیے کہ اس ابتدائی دور میں قرآنی تصوّرات کی چھاپ ان کے ذہن و فکر پر اتنی گہری نہ تھی۔ مثال کے طور پر "خفتگانِ خاک" سے وہ پوچھتے ہیں:

آدمی واں بھی حصارِ غم میں ہے محصور کیا؟ — اس ولایت میں بھی ہے انساں کا دل مجبور کیا؟

واں بھی جل مرتا ہے سوزِ شمع پر پروانہ کیا؟ — اس چمن میں بھی ہے گل و بلبل کا افسانہ کیا؟

محمد بدیع الزماں، ریٹائرڈ ایڈیشنل ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ، ہارون نگر فرسٹ سیکٹر، پھلواری شریف، پٹنہ ۸۰۱۵۰۵

باغ ہے فردوس یا اک منزلِ آرام ہے؟ یا رُخِ بے پردۂ حُسنِ ازل کا نام ہے؟
کیا عوض رفتار کے اس دیس میں پرواز ہے؟ موت کہتے ہیں جسے اہلِ زمیں کیا راز ہے؟

تم بتا دو راز جو اس گنبدِ گرداں میں ہے
موت اِک چبھتا ہوا کانٹا دلِ انساں میں ہے

(بانگِ درا: "خُفتگانِ خاک سے استفسار")

اسی دور کی نظم "شمع" میں وہ شمع سے مخاطب ہو کر اس سے منّی تو کے اسرار و رموز دریافت کرتے ہیں:

منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں اے شمع! میں اسیرِ فریبِ نگاہ ہوں
صیّاد آپ، حلقۂ دامِ ستم بھی آپ بامِ حرم بھی، طائرِ بامِ حرم بھی آپ

میں حُسن ہوں کہ عشقِ سراپا گداز ہوں
کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں

بانگِ درا ہی کی ایک اور نظم "گُلِ پژمردہ" میں وہ پھول کے مُرجھانے پر گریہ کناں ہیں اور موت کو بربادی سے تعبیر کرتے ہیں:

تجھ پہ برساتا ہے شبنم دیدۂ گریاں مرا ہے نہاں تیری اداسی میں دلِ ویراں مرا
میری بربادی کی ہے چھوٹی سی اک تصویر تو خواب میری زندگی تھی جس کی ہے تعبیر تو

ہمچو نے از نیستانِ خود حکایت می کنم!
بشنو اے گُل! از جدائیہا شکایت می کنم

ایک اور نظم "ماہِ نو" میں وہ ماہِ نو سے مخاطب ہیں اور اسرارِ حیات سے اپنی ناواقفیت کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:

نور کا طالب ہوں گھبراتا ہوں اس بستی میں میں طفلکِ سیماب پا ہوں مکتبِ ہستی میں میں

نظم "بچہ اور شمع" میں ان کے ذہن میں روحِ انسانی کا نکتہ تو آتا ہے مگر وہ اس کی حقیقت پر اس ابتدائی دور میں واضح روشنی نہیں ڈال پاتے:

روح کو لیکن کسی گم گشتہ شئے کی ہے ہوس ورنہ اس صحرا میں کیوں نالاں ہے یہ مثلِ جرس

حسن کہ اس عام جلوے میں بھی یہ بیتاب ہے　　زندگی اس کی مثالِ ماہئ بے آب ہے

حیات و موت پر اقبال کے تصورات کے ابتدائی نقوش جن میں حیاتِ انسانی کے جتنے بھی مراحل ہیں وہ سب ان کے ذہن کا احاطہ کرتے ہیں۔ وقت کے گزرنے اور قرآنی تصورات سے روشنی حاصل کرنے کے بعد ان کی زندگی میں وہ دور بھی آتا ہے جب نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" میں یہی ابتدائی تصورات فلسفیانہ استدلال اختیار کر لیتے ہیں اور اس نظم اور بعد کی نظموں بلکہ پورے مجموعہ کلام میں وہ پورے اعتماد و یقین کے ساتھ خود ان سارے سوالات کے جوابات قرآنی آیات کے منظوم ترجمے کے طور پر دیتے چلے جاتے ہیں۔

اس مضمون میں حیات و موت پر اقبال کے تصورات کا قرآن کی روشنی میں درج ذیل سات ذیلی عنوانات کے تحت تجزیہ کیا جا رہا ہے۔

(۱) وجود (۲) جان و تن (۳) حیاتِ انسانی (۴) موت (۵) حیات بعد الممات (۶) آخرت (۷) حیاتِ ابدی

(۱) وجود

اقبال نے اس زمین پر انسان کے وجود میں آنے اور اس کے وجود کی ماہیت اور حقیقت پر قرآنی تصورات کی روشنی میں مفصل روشنی ڈالی ہے۔ اوائل شاعری میں اقبال شیخ اکبر حضرت ابن عربیؒ کے فلسفہ "وحدت الوجود" سے متاثر تھے۔ پھر بعد میں "بالِ جبریل" کے دور میں وہ حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کی وحدت الشہود کی تعبیر سے متاثر ہوتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ بانگِ درا کی نظم "شمع" میں اول الذکر یعنی فلسفۂ وحدت الوجود سے متاثر ہو کر انسانی وجود کی حقیقت یوں بیان کرتے ہیں:

مجھ سے خبر نہ پوچھ حجابِ وجود کی　　شامِ فراق صبح تھی میری نمود کی
اے شمع! انتہائے فریبِ خیال دیکھ　　مسجودِ ساکنانِ فلک کا مآل دیکھ
مضمون فراق کا ہوں، ثریا نشاں ہوں میں　　آہنگ طبعِ ناظمِ کون و مکاں ہوں میں
باندھا مجھے جو اس نے تو چاہی مری نمود　　تحریر کر دیا سرِ دیوانِ ہست و بود
گوہر کو مشتِ خاک میں رہنا پسند ہے　　بندش اگرچہ سست ہے مضمون بلند ہے

چشمِ غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے
عالم ظہورِ جلوۂ ذوقِ شعور ہے

وجودِ انسانی کے مضمرات پر یوں تو اقبال کے متعدد اشعار ہیں مگر ضربِ کلیم کی نظم "آدم" میں انھوں نے اپنے نظریات اور تصورات کی وضاحت جس خوش اسلوبی سے کی ہے ملاحظہ ہو:

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم — خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن!
زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے محوِ سفر — مگر یہ اس کی تنگ و دَو سے ہو سکا نہ کہن!
گر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں نہ روح ہے نہ بدن

اِس نظم میں اقبال نے انسان کو "طلسمِ بود و عدم" اس لیے قرار دیا ہے چونکہ خدا کی تخلیقی صفات پر یقین نہ رکھنے والے اسے طلسم یا راز ہی سمجھتے رہے ہیں۔ انسان صرف یہی نہیں کہ کائنات کی ہر شے کی حقیقت سے ناواقف ہے بلکہ اپنی چشمِ غلط نگر کی وجہ سے خود اپنے وجود کی حقیقت سے بھی ناآشنا ہے اور وہ اسے راز ہی سمجھتا رہا ہے۔ اسی غلط بینی کو اقبال نے ضربِ کلیم کی نظم "رومی" میں یوں یاد دلایا ہے:

غلط نگر ہے تری چشمِ نیم باز اب تک — ترا وجود ترے واسطے ہے راز اب تک

عقلِ انسانی روزِ ازل ہی سے اس طلسم کی موشگافیاں کرتی رہی ہے اور "آدم" کے اسی "بود و عدم" کے ادھیڑبن میں وہ حیران رہی ہے۔ مذکورہ بالا نظم "آدم" کے پہلے شعر میں اقبال کا اشارہ سورۂ صافات اور سورۂ نوح کی ان آیات کی طرف ہے جن کا ترجمہ ذیل میں نقل کیا جا رہا ہے جن میں خدا نے عقلِ انسانی کی اس حیرانی اور تعجب کا ذکر، اپنی تخلیقی صفات کے سلسلہ میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

"اب اِن (منکروں) سے پوچھو، ان کی پیدائش زیادہ مشکل ہے یا ان چیزوں کی جو ہم نے پیدا کر رکھی ہے؟ اِن کو تو ہم نے لیس دار گارے سے پیدا کیا ہے۔ تم (اللہ کی قدرت کے کرشموں پر) حیران ہو اور یہ اس کا مذاق اڑا رہے ہیں۔" (سورۂ الصّٰفّٰت ۳۷۔ رکوع ۱)

"اور اللہ نے تم کو زمین سے عجیب طرح اگایا، پھر وہ تمھیں اسی زمین میں واپس لے جائے گا اور اس سے یکایک تم کو نکال کھڑا کرے گا۔" (سورۂ نوح ۷۱۔ رکوع ۱)

مذکورہ بالا اشعار میں وجود انسانی کی یہ حقیقت، کہ "وجود حضرت انسان نہ روح ہے نہ بدن" قرآنی نقطۂ نظر سے کس قدر میل کھاتی ہے۔ یعنی اس کا وجود نہ تو حیات دنیوی سے وابستہ ہے اور نہ موت ہی اس کے وجود کو فنا کر سکتی ہے کیونکہ زندگی کا تسلسل پیدائش سے لے کر روز آخرت تک قائم رہتا ہے۔ اقبال نے ضرب کلیم ہی کی ایک دوسری نظم "افرنگ زدہ" میں ایک افرنگ زدہ سے یہ سوال خود ہی کیا ہے کہ: "وجود کیا ہے؟" اور خود ہی یہ جواب دیا ہے کہ

وجود کیا ہے؟ فقط جوہر خودی کی نمود — کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا!

اِس جواب سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ انسانی شخصیت، صلاحیتوں کے اختلافات کے با وجود، توانائی اور نا معلوم امکانات کا ایک اتھاہ سرچشمہ ہے۔ ان امکانات کی تحقیق و جستجو میں ماحول کی قوتوں سے ربط و توافق پیدا کر کے خفتہ توانائی کو متحرک کرنا، پوشیدہ صلاحیتوں کی تربیت اور نشو و نما اور پھر مخصوص مقاصد کے تحت ان صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی مسلسل جد وجہد ہی خودی کی تشکیل، اس کی نمود اور اس کے استحکام کا باعث ہوتی ہے۔ اس طرح فرد اپنی شخصیت کی انفرادیت قائم کر کے معاشرے کے دیگر افراد سے ممیّز ہو جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان کا حریم وجود صرف خودی کو خدا نما بنانے پر ہی منوّر ہو سکتا ہے اور جسے حیات کہتے ہیں وہ اسی خودی کے سرور و سوز و گداز اور ثبات و قیام کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ ضرب کلیم کی نظم "تیا تر" میں کہتے ہیں:

ترے وجود سے روشن ترا حریم وجود — حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات

انسانی وجود میں خودی کی اہمیت اور اس کے مقام کے متعلق اسی نظم "تیا تر" میں مزید فرماتے ہیں:

بلند تر مہ و پرویں سے ہے اسی کا مقام — اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات

قرآنی تصوّرات کے تحت اقبال کی مراد یہ ہے کہ اس عارضی اور فانی دنیوی زندگی کے خاتمہ پر وجود انسانی فنا نہیں ہوتا بلکہ اگر انسان نے اپنے وجود کو خودی سے مستحکم کر لیا ہے تو اس کا وجود بھی غیر فانی اور ابدی ہو جاتا ہے۔ ضرب کلیم کی نظم "وجود" میں اقبال نے اسی نکتہ کو یوں ذہن نشین کرایا ہے:

اے کہ ہے زیرِ فلک مثلِ شرر تیری نمود
کون سمجھائے تجھے کیا ہیں مقاماتِ وجود

اقبالؔ نے شخصیت کو وجودِ انسانی کا مرکزی نقطہ قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر نکلسن کو لکھے گئے ایک خط میں انھوں نے وجودِ انسانی کی ماہیّت پر اپنے خیالات کا اظہار یوں کیا ہے:

"جہاں تک انسان کا تعلق ہے اس کے وجود کا نقطہ مرکزی شخصیّت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور یہی (ایغو) شخصیت جوش اور ولولے کی ایک کیفیت ہے۔۔۔ شخصیت کے تصوّر کی بدولت ہمیں ایک معیارِ قدر حاصل ہوتا ہے جسے کسوٹی بنا کر خیر و شر کو پرکھا جا سکتا ہے۔ شخصی بقا اسی کو حاصل ہوگی جو اپنی زندگی میں فکر و عمل کے طریقے اختیار کرے کہ جوش اور ولولے کی کیفیّت قائم رہے۔۔۔۔ اگر ہمارے عمل کا مقصد یہ ہوگا کہ شخصیت کے جوش و ولولے کی کیفیت قائم رہے تو موت کا صدمہ بھی اسے متاثر نہ کر سکے گا۔"

اقبال کے نزدیک یہی جوش و ولولہ عشق ہے جو تحصیلِ علم کا وجدانی ذریعہ بنتا ہے اور عرفان کہلاتا ہے اور جو زندگی کو دوام بخشتا ہے۔ یہ سوز و ساز اور ذوقِ طلب کے مرحلوں سے گزار کر انسان کو روحانی بلندیوں تک پہنچاتا ہے۔ اقبالؔ کے خیال میں انسان کے اعمال جس مقصد کی سمت رہبری کرتے ہیں، اس سے اس کی شخصیت متعین ہوتی ہے۔ "وجودِ حضرتِ انساں نہ روح ہے نہ بدن" میں وجود سے اقبال کی مراد وہ شخصیت ہے جو انسانی زندگی کے ختم ہونے پر بھی فنا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس کی یہی شخصیت روزِ حشر اپنے اعمال کی جزا یا سزا کی مستحق بنتی ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم "موت" کا یہ شعر بھی اسی نکتہ کی وضاحت کرتا ہے:

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا   تیرے وجود کی مرکز سے دور رہتا ہے

اقبالؔ نے اپنے مندرجہ بالا شعر میں اس قرآنی حقیقت (ملاحظہ ہو سورۃ السجدۃ آیت ۳۲، اور سورۃ النازعات آیت ۷۹) کو ذہن نشین کرایا ہے کہ موت سے انسان کا وجود معدوم نہیں ہوتا بلکہ اس کی روح جسم سے نکل کر باقی رہتی ہے کیونکہ کوئی معدوم چیز قبضے میں نہیں لی جاتی۔ دوسرے یہ کہ موت کے وقت جو چیز قبضہ میں لی جاتی ہے وہ آدمی کی حیوانی زندگی نہیں بلکہ اس کی وہ خودی، اس کی وہ انا جو "میں" اور "ہم" جیسے الفاظ سے تعبیر کی جاتی ہے۔ یہ انا دنیا میں جیسی شخصیت بناتی ہے وہ پوری کی پوری نکال لی جاتی ہے بغیر اس کے کہ اس کے اوصاف میں کوئی کمی ہو اور یہی چیز موت کے بعد اپنے رب کے حضور پیش کی جاتی ہے اور آخرت میں اسے از سرِ نو جسم اور زندگی عطا کی جائے گی تاکہ اس کے

اعمال کے مطابق اسے جزا یا سزا دی جائے۔

"وجود انسانی" پر اقبال کے ان سارے تصورات کا ماحصل یہ ہے کہ انسان بظاہر تو روح اور بدن کے مجموعے کا نام ہے لیکن وجود انسانی کی ماہیت نہ روح سے تعلق رکھتی ہے نہ بدن سے بلکہ وہ محض اللہ کی صفتِ خالقیت کا کرشمہ ہے جس کی حقیقت اور ماہیت تو عدمِ محض ہے لیکن اس عدم پر اس کی صفتِ خالقیت کی تجلی ہی اس کے وجود کی تعبیر ہے۔

(۲) جان و تن

حیات انسانی کا دوسرا نکتہ اقبال کے نزدیک جان و تن کا ہے۔ ضرب کلیم کی ایک نظم "جان و تن" میں انھوں نے یوں اظہار خیال فرمایا ہے:

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی   روح کس جوہر سے، خاک تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل، مستی و شور و سرور و درد و داغ   تیری مشکل، مئے سے ہے ساغر کہ مئے ساغر سے ہے
ارتباط حرف و معنی؟ اختلاطِ جان و تن؟
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے!

جس طرح عقل انسانی بود و عدم کے طلسم کی موشگافیاں کرتی رہی اسی طرح یہ اس پیچاک میں بھی الجھی رہی کہ "روح کس جوہر سے، خاک تیرہ کس جوہر سے ہے"۔ عقل انسانی کی مشکل یہ ہے کہ مادہ کی اصل روح ہے یا روح کی اصل مادہ ہے اور اقبال اس الجھن میں ہیں کہ روحانی کیفیات یعنی مستی و شور و سرور و درد و داغ کی اصل کیا ہے۔ نیز مغربی فلسفی اس الجھن میں گرفتار ہیں کہ: "مئے سے ہے ساغر، کہ ساغر مئے سے ہے"۔ یعنی جسم "مادہ" کی اصل روحانی ہے یا روح کی اصل مادی ہے۔ اور اس طرح یہ بحث کہ مادہ اور روح کی اصل کیا ہے اقبال کے نزدیک عبث ہے۔ روح اور جسم کے تعلق پر اقبال نے اس نظم کے آخری شعر میں مثال دے کر واضح کیا ہے کہ یہ ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں اور جس طرح ایک سکہ دو رخ رکھنے پر بھی ایک اکائی اور وحدت ہے اسی طرح وجود ایک وحدت ہے اور روح اور جسم مختلف الاصل ہوتے ہوئے بھی ان میں امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔ روح اور جسم کی حقیقت قرآن میں اس طرح بیان فرمائی گئی ہے:

"ہم نے انسان کو سڑی ہوئی مٹی کے سوکھے گارے سے بنایا۔ اور اس سے پہلے جنوں کو

ہم آگ کی لپیٹ سے پیدا کر چکے تھے۔ پھر یاد کرو اس موقع کو جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا کہ: "میں سڑی ہوئی مٹی کے سوکھے گارے سے ایک بشر پیدا کر رہا ہوں۔ جب میں اسے پورا بنا چکوں اور اس میں اپنی روح سے کچھ پھونک دوں تو تم سب اس کے آگے سجدے میں گر جانا"۔ (سورۃ الحجر ۱۵۔ رکوع ۳)

"اس (خدا) نے انسان کی تخلیق کی ابتدا گارے سے کی، پھر اس کی نسل ایک ست سے چلائی جو حقیر پانی کی طرح کا ہے، پھر اس کو نِک سُک سے درست کیا اور اس کے اندر اپنی روح پھونک دی، اور تم کو کان دیے، آنکھیں دیں اور دل دیے۔ تم لوگ کم ہی شکر گزار ہوتے ہو"۔ (سورۃ السجدۃ ۳۲۔ رکوع ۱)

ان آیات کے پیش نظر روح خدا سے الگ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتی۔ کائنات کی ہر شے میں اس کی ذات و صفات کی تجلی جلوہ گر ہے اور یہ تجلی بدرجہ اتم اور بہ طرز احسن انسان میں نظر آتی ہے۔ یعنی روح انسانی اللہ کے پاس تھی اور اس سے جدا ہو کر جسم انسانی سے وابستہ ہو گئی ہے۔ اسی نکتہ کو اقبال نے ذیل کے اشعار میں بیان فرمایا ہے:

صُبحِ ازل جو عشق ہوا داستانِ عشق — آوازِ کُن ہوئی تپشِ آموزِ جانِ عشق
یہ حکم تھا کہ گلشنِ کن کی بہار دیکھ — ایک آنکھ لے کے خواب پریشاں ہزار دیکھ

(بانگ درا — "شمع")

۳۔ حیات انسانی

"وجود" اور "جان و تن" کے تعلق پر اقبال کے نظریات سے ہمیں انسان کی دنیاوی زندگی کے ارتقائی شعور کو سمجھنا اور گرفت میں لانا آسان ہو جاتا ہے۔ اقبال نے اپنے نظریۂ حیات کو مثنوی "ساقی نامہ" میں زیادہ واضح طور پر قلمبند کیا ہے جس میں انھوں نے انسان کے حیاتی شعور پر بسیط روشنی ڈالی ہے۔ اقبال کے نزدیک زمانہ دراصل اس کی حیات کے تسلسل ہی سے وابستہ ہے اور اس کا عمل اس کی شخصیت کا مظہر بن کر اس کی ذات کا استحکام کرتا جاتا ہے اور رفتہ رفتہ احساس کے عوامل کی یہی لامتناہی ترکیب و تنظیم اس کی حیات بن جاتی ہے۔ مثنوی "ساقی نامہ" میں اقبال نے زندگی

کی ماہیت، اس کی خاصیت، اس کی بوقلمونی، کثرت میں اس کی وحدت اور کائنات میں زندگی کے کرشموں کے مختلف مظاہر پر پہلے ایک بند میں اس طرح روشنی ڈالی ہے:۔

دمادم رواں ہے یم زندگی — ہر اک شے سے پیدا رم زندگی!
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود — کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود!
گراں، گرچہ ہے صحبتِ آب و گل — خوش آئی اسے محنتِ آب و گل!
یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی! — عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی!
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر! — مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر!
مَن و تو سے ہے انجمن آفریں — مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے — یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
اسی کے بیاباں اسی کے ببول — اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول

اقبال اس مثنوی کے دوسرے بند میں زندگی کی صفات، اس کی رنگارنگی اور اس کی ان مخفی طاقتوں کا ذکر کرتے ہیں جن کے ذریعہ زندگی موت پر بھی غالب آجاتی ہے:۔

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات — تڑپتا ہے ہر ذرّہ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود — کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود!
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی — فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند — سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز — سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز
اُلجھ کر سلجھنے میں لذّت اسے! — تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے!
ہوا جب اسے سامنا موت کا — کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا
اتر کر جہانِ مکافات میں — رہی زندگی موت کی گھات میں
مذاق دوئی سے بنی زوج زوج — اٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج!
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے — اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے!
سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات — ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات!

بڑی تیز جولاں بڑی زود رس　　ازل سے ابد تک رم یک نفس!
زمانہ کہ زنجیرِ ایّام ہے
دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے

اقبال کے نزدیک حیات ایک ارتقا پذیر حقیقت ہے۔ جب یہ خاکِ آدم میں صورت پذیر ہوتی ہے تو یہی زندگی انسانی خودی کی سب سے ترقی یافتہ شکل میں نمودار ہوتی ہے:

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر　　ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر
(بالِ جبریل: "ساقی نامہ")

یہی خودی، یہی شعورِ ذات خویش حیاتِ انسانی میں عقل و خرد اور وجدان سے منوّر ہوتی ہے اور اس طرح حیات خاکِ آدم میں صورت پذیر ہو کر اندھیرے سے اجالے میں آجاتی ہے جسے اقبال "بالِ جبریل" کی غزل ۵۰ کے درج ذیل شعر میں "سحر" سے تعبیر کرتے ہیں اور چونکہ اسے ذات کے ساتھ ساتھ نکتۂ توحید کا بھی عرفان حاصل ہو جاتا ہے اس لیے وہ اسے "اذان" سے موسوم کرتے ہیں:

وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے　　اس کی سحر ہے تو کہ میں؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں؟

اقبال کے تصوّرِ حیات میں زندگی اس لیے ثابت ہے کہ یہ مُشخّص ہے مگر اپنی ارتقائی حرکتوں کی وجہ سے سیّار بھی ہے۔ یہ حیات ایک وحدت ہے جو کثرتِ مظاہر میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ اُن کے نزدیک زندگی کوئی راز نہیں بلکہ صرف ذوقِ پرواز سے عبارت ہے۔ زندگی کی غایت صرف یہ ہے کہ وہ ہر آن اپنی ارتقائی منزلیں طے کرنے میں تصادم اور خطر پسندی کی لذّت محسوس کرتی ہے اور اپنی مخفی طاقتوں کی بنا پر موت پر بھی غالب آجاتی ہے۔ اقبال کے یہاں زندگی جیسے جیسے تخلیقی حیثیت سے آگے بڑھتی ہے وہ اپنی تقدیر خود ڈھالتی چلی جاتی ہے اس لیے کہ تقدیر قوانینِ حیات ہی کا نام ہے۔

اقبال نے مثنوی "ساقی نامہ" میں زندگی کی ماہیّت اور خاصیت پر جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہی خیالات "بانگِ درا" کی نظم: "خضرِ راہ" کی ذیلی نظم "زندگی" میں بھی ملتے ہیں مگر ذرا فلسفیانہ اور حکیمانہ انداز لیے ہوئے۔ پہلے تو خضر سے یہ نکتہ پیش کراتے ہیں ؎

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی　　ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

پھر حیاتِ انسانی کے مضمرات اور اس کی مخفی طاقتوں کو اس طرح ذہن نشین کراتے ہیں:-

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی ۔ ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ جاوداں، پیہم رواں، ہر دم جواں ہے زندگی
زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی
آشکارا ہے یہ اپنی قوت تسخیر سے گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی
قلزم ہستی سے تو ابھرا ہے مانند حباب اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

خام ہے جب تک کہ ہے مٹی کا اک انبار تو
پختہ ہو جائے تو ہے شمشیر بے زنہار تو

اقبال کا نصب العین انسان اپنی قوت اور طاقت کو آئین ایزدی کے زیر نگیں رکھ کر حیات پرور عناصر کا نشو و نما کرنا ہے۔ خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

"وہ (خدا) جو زمین اور آسمانوں کی بادشاہی کا مالک ہے، جس نے کسی کو بیٹا نہیں بنایا ہے، جس کے ساتھ بادشاہی میں کوئی شریک نہیں ہے، جس نے ہر چیز کو پیدا کیا، پھر اس کی ایک تقدیر مقرر کی"۔ (سورۃ الفرقان ۲۵۔ آیت ۲)

مگر باوجود تقدیر مقرر کرنے کے خدا انسانوں کے لیے زندگی کی راہیں آسان بھی کر دیتا ہے مگر ان لوگوں کے لیے جو اپنی حیات کو با مقصد بنانے کے لیے تسخیر کائنات کے فرائض انجام دینے کا پختہ عزم کر لیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہی مقصد اور یہی عزم رازِ دوامِ زندگی ہے۔ چونکہ اس طرح حیات اور موت دونوں صورتوں میں زندگی کا تسلسل پھر بھی باقی رہتا ہے۔ اقبال کے یہ تصورات درج ذیل قرآنی آیات پر مبنی ہیں:۔

"اللہ نے اسے پیدا کیا، پھر اس کی تقدیر مقرر کی، پھر اس کے لیے زندگی کی راہ آسان کی، پھر اسے موت دی اور قبر میں پہنچایا۔ پھر جب چاہے وہ اسے دوبارہ اٹھا کھڑا کر دے"۔ (سورۃ عبس ۸۰۔ رکوع ۱)

حیاتِ انسانی کے ان قرآنی تصورات کے تحت اقبال نے اس سوال کا کہ: "حیات کیا ہے؟" خود ہی مختلف غزلوں اور نظموں میں جواب دیا ہے۔ مثلاً

حیات کیا ہے؟ خیال و نظر کی مجذوبی! خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناگوں! (بالِ جبریل۔ غزل)

وہ فرائض کا تسلسل نام ہے جس کا حیات — جلوہ گاہیں اس کی ہیں لاکھوں جہان بے ثبات
(بانگِ درا: "والدہ مرحومہ کی یاد میں")

رگوں میں گردش خوں ہے اگر تو کیا حاصل — حیات سوزِ جگر کے سوا کچھ اور نہیں!
(بالِ جبریل: غزل ۲۴)

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا — حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں
(بالِ جبریل: غزل ۲۴)

زندگی کچھ اور شے ہے علم ہے کچھ اور شے — زندگی سوزِ جگر ہے، علم ہے سوزِ دماغ
(ضربِ کلیم: "تربیت")

حیات سے متعلق ان اشعار سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک حیات اپنے اندر انکشافی کیفیت رکھتی ہے اور یہ انسان کا کام ہے کہ وہ اپنے اندازِ نظر، اندازِ فکر اور ذوقِ جستجو سے زندگی کی لطیف کیفیات کو جذبۂ عشق کے حلقۂ دام میں اسیر کرتا چلا جائے۔ "خیال و نظر کی مجذوبی" سے مراد جذبۂ عشق ہے جو خودی کو مستحکم کرتی اور حیات کو بامقصد بناتی ہے۔ اقبال اسی جذبۂ عشق کو حیات کی اصل قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ "بالِ جبریل" کی نظم: "مسجدِ قرطبہ" میں کہتے ہیں ؎

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ — عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام

"نظر کی مجذوبی" اقبال کی اصطلاح میں وہ "نگاہ شوق" ہے جو کفر و شکر، ہدایت اور ضلالت، اطاعت اور معصیت کی متضاد راہوں میں سے صحیح راہ کا تعین کرنے میں انسان کی معاون ہوتی ہے۔ "نگاہِ شوق" رکھنے والوں کو اس کائنات میں اپنی موجودگی اور حیاتِ انسانی کی غرض و غایت کچھ اور ہی نظر آنے لگتی ہے اور اس کے "وجود" کو جو اقبال کے نزدیک "شخصیت" کے مترادف ہے جلا بخشتی ہے۔ "ضربِ کلیم" کی نظم "نگاہِ شوق" میں اقبال نے اپنے مخصوص فلسفیانہ انداز میں حیاتِ انسانی کے مضمرات اور "نگاہِ شوق" سے دربردہ "وجود" کی ارتقا پذیری پر اس طرح روشنی ڈالی ہے:-

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا — کہ ذرہ ذرہ میں ہے ذوقِ آشکارائی!
کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبارِ جہاں — نگاہِ شوق اگر ہو شریکِ بینائی!
نگاہِ شوق میسر نہیں اگر تجھ کو — ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی!

حیات پر اقبال کے ان تصورات سے یہ نکتہ بھی سامنے آتا ہے کہ اگر جذبۂ عشق زندگی کے ہمرکاب نہ ہوتا تو انسان کا وجود نامکمل رہ جاتا۔ انسان دنیا میں خدا کا نائب ہے۔ خدا نے اس میں اپنی روح پھونکی ہے اسی لیے ساری مخلوقات میں یہ اشرف ہے۔ اس نے انسان کو فضول نہیں پیدا کیا اور نہ ہی اسے فضول زندگی بخشی ہے۔ اس لیے خلیفۃ الارض کے منصبِ جلیلہ کے فرائض کو پورا کرنا، جو فرد اور جماعت میں خوشگواریاں پیدا کرے، اور جو خود اس کے لیے دونوں جہاں کی سعادت کا باعث بنے حیاتِ انسانی کا اصل مقصد ہے۔ اسی لیے اقبال نے حیات کو "فرائض کا تسلسل" قرار دیا ہے جس کی ذمہ داریاں تا زندگی ختم نہیں ہوتیں اور یہی "فرائض کا تسلسل" اُسے "حیاتِ ابدی" کا مستحق بناتا ہے۔ فرائض کے اسی تسلسل کی وجہ سے جس کی لاکھوں بے ثبات جلوہ گاہیں ہیں۔ اقبال کے نزدیک "حیات" "ذوقِ سفر" اور "سوزِ جگر" سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔

حیات و موت پر اقبال کے یہ سارے تصورات بنیادی طور پر قرآن مجید کی درج ذیل آیات کے محور پر گردش کرتے ہیں اور ان ہی آیات کے پیشِ نظر انھوں نے ان موضوعات پر مختلف طریقوں سے روشنی ڈالی ہے۔

"نہایت برتر و بزرگ ہے وہ جس کے ہاتھ میں (کائنات کی) سلطنت ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ جس نے موت اور زندگی کو ایجاد کیا تاکہ تم لوگوں کو آزما کر دیکھے کہ تم میں سے کون بہتر عمل کرنے والا ہے، اور وہ زبردست بھی ہے اور درگزر فرمانے والا بھی"۔ (سورۃ الملک ۶۷، رکوع ۱)

"ہم نے انسان کو ایک مخلوط نطفے سے پیدا کیا تاکہ اس کا امتحان لیں اور اِس غرض کے لیے ہم نے اسے سننے اور دیکھنے والا بنایا۔ ہم نے اسے راستہ دکھایا، خواہ شکر کرنے والا بنے یا کفر کرنے والا"۔ (سورۃ الدھر ۷۶، رکوع ۱)

"اور وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا جب کہ اس سے پہلے اس کا عرش پانی پر تھا۔ تاکہ تم کو آزما کر دیکھے تم میں کون بہتر عمل کرنے والا ہے"۔ (سورہ ھود۔ رکوع ۱)

"میں نے جن اور انسانوں کو اس کے سوا کسی کام کے لیے پیدا نہیں کیا ہے کہ وہ میری بندگی کریں"۔ (سورۃ الذّریات ۵۱۔ آیت ۵۶)

یہی عمل "فرائض کا تسلسل" ہے اور حیات انسانی کا مقصد اور جو اس فرض کو پورا نہیں کرتے ان پر خدا لعنت بھیجتا ہے۔ ایک موقع پر فرمایا گیا:۔

"لعنت ہو انسان پر، کیسا سخت منکر حق ہے.... ہرگز نہیں، اس نے وہ فرض پورا نہیں کیا جس کا اللہ نے اسے حکم دیا تھا"۔ (سورۃ عبس ۸۰۔ رکوع ۱)

اس طرح حیاتِ انسانی کا واحد مقصد عمل سے منسوب ہو جاتا ہے اور رضائے الٰہی کے اسی مقصد کو پورا کرنے یا نہ کرنے پر انسان جنت یا دوزخ کا مستحق ہوتا ہے جہاں تک عمل کا سوال ہے اقبؔال تخلیقی عمل کے قائل تھے نہ کہ میکانکی عمل کے۔ وہ انسان کو بحیثیت خدا کے نائب، تخلیقی قوتوں کا سرچشمہ تسلیم کرتے تھے۔ اسی لیے ان کا نصب العینی انسان قوتِ تخلیق اور جذبۂ تسخیر سے سرشار رہتا ہے وہ اس بات پر عقیدہ رکھتا ہے کہ ؎

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی　　یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

(بانگِ درا: "طلوعِ اسلام")

زندگی کی مقصدیت اور عمل سے اس کے براہ راست تعلق پر اقبؔال کا کہنا ہے کہ:۔

"انسانی زندگی کا مقصدِ اولیٰ عمل ہے۔ قرآن کریم میں جہاں یہ ارشاد ہے کہ جن اور انسان کی تخلیق کا مقصد خدا کی عبادت کرنا ہے۔ وہاں عبادت کا مطلب عمل ہے۔ چھوٹے پیمانے پر ہر انسان خالق ہے اور تخلیقی قوتوں کو ختم کرنا ایک زبردست گناہ ہے۔ رسول اقدس ﷺ کی دنیا میں تشریف آوری کا مقصد لوگوں کو یہ بتانا تھا کہ عمل خیر ہے اور فقدانِ عمل شر ہے۔ کامیابی یا ناکامیابی کا خیال کیے بغیر جد و جہد جاری رکھو"

اس طرح اقبؔال کے نزدیک حیاتِ انسانی کی دلیل ہی جہدِ مسلسل ہے۔ وہ جسے "وجودِ انسانی" کہتے ہیں اس کے استحکام کا انحصار ہی عمل پر ہے۔ انسان جو کچھ بھی ہے وہ خیر نہیں بلکہ عمل ہے۔ خیر و شر دو مختلف دھارے ضرور ہیں لیکن دونوں ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ دونوں کا ماخذ حیات ہے اور حیات ہر لمحہ متغیر ہے۔ جس عمل سے حیات داخلی یا خارجی طور پر مجروح اور ضعیف ہوتی ہو یعنی جو اعمال اسے خدا سے دور رکھتے ہیں اور ابلیس سے قریب کر دیتے ہیں وہ شر ہے اور جس سے اس کا "وجود" یعنی اس کی "شخصیت" میں نکھار آتا ہو وہ خیر ہے۔ حیاتِ انسانی میں اعمال کی قدر و قیمت کا

(باقی صفحہ ۲۵ پر)

سید شاہ سرور حسین

اسٹیفن اسپنڈر: ایک تعارف

انگریزی ادب کی تاریخ میں بیسویں صدی کی تیسری دہائی کا زمانہ ایک منفرد ادبی نسل کی نشو و نما سے عبارت ہے۔ اس نسل کے ادیبوں اور شاعروں کی تحریریں اس دور کے حالات سے متاثر تھیں۔ پہلی جنگ عظیم کا بھیانک ماضی اور آنے والی دوسری جنگ کا خطرہ ان کے تخلیقی کارناموں میں کچھ اس طرح داخل ہوا کہ ان کے خیالات نے ایک نیا موڑ لیا۔ اور انھوں نے یہ محسوس کیا کہ اب شاعری کا مقصد سیاسی و سماجی آگاہی اور بیداری ہونا چاہیے۔ آڈن کی شاعری میں اس امر کی طرف واضح اشارہ ہے۔ وہ اس نسل کا ترجمان شاعر تھا۔ اس کے لیے شاعری ایک تمثیل ہے جس کے پیرائے میں سماجی اور سیاسی حقائق بیان کیے جانے چاہئیں۔ ان شعراء کے نزدیک شاعری کا مقصد سماجی کردار ادا کرنا تھا۔

اس نئی نسل کے شعراء میں اسٹیفن اسپنڈر (پیدائش ۱۹۰۹ء) ایک خاصا اہم نام ہے۔ اسپنڈر کی شاعری کو دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اپنے پہلے دور کی شاعری میں اسپنڈر نے انتشار اور سیاسیت کے سماجی ورثہ کو پوری طرح اجاگر کیا ہے۔ اس کی شاعری کی خصوصیت اس کا سماجی شعور ہے۔ اپنی شاعری میں اسپنڈر نے انسان کے جرأت مندانہ اعمال کے مسئلے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شاعر یہ سوال کرتا ہے کہ ایک ایسے دور میں جب کہ قدریں منتشر ہوں انسان کیسے غازیانہ اعمال انجام دے۔ ان دو جنگوں کے بیچ کی دنیا میں شاعر پر ایک غیر مردانہ

ڈاکٹر سید شاہ سرور حسین، شعبۂ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

حقیقت منکشف ہوتی ہے اور وہ اس طبقاتی دنیا میں کامل اقدار کی شدید کمی محسوس کرتا ہے۔

اسپنڈر کی شاعری ایک پوری نسل کے ذہنی حالات کا دستاویزی ثبوت ہے۔ شاعر اس نسل کے جواں سال طبقہ کو ایک پُر آشوب دنیا سے مقابلہ کرتے ہوئے پاتا ہے۔ لیکن یہ دنیا ان کے لیے قدریں نہیں کر پاتی اور نہ ہی کوئی بیّن سمت کا تعیّن کر پاتی ہے۔ شاعر ماضی کی قومی قدروں کو یاد کرتا رہتا ہے۔

اسپنڈر کی شاعری کا دوسرا دور ایک ایسے شاعر کو پیش کرتا ہے جو اپنے مقصد میں ناکام ہو گیا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے سیلاب کو روکنے میں ناکام ہونے کے بعد اسے یقین ہو جاتا ہے کہ شاعری ایک بے جان تمثیل ہے جو خیالات کو نہیں بدل سکتی۔ اب شاعر ناامید ہو کر ایک نئے موضوع کی تلاش میں ہے۔ ایک نئی دنیا میں یقین کھو کر اس دور کی شاعری میں اسپنڈر ذاتی موضوع کی طرف رخ کرتا ہے۔ اب اسپنڈر دنیاوی کش مکش اور مسائل کا حل مشاہدۂ نفس کے ذریعہ تلاش کرتا ہے۔ وہ طبقاتی دنیا میں ذاتی تجربات پیش کرتا ہے۔ یہ ناامیدی اور یاس کی دنیا اب ایک داخلی منظر کا روپ اختیار کر لیتی ہے جہاں وہ اپنی نفسی کیفیات کا مطالعہ کر کے اپنے احساسات کی تصویر کشی کرتا ہے اور اس کی شاعری ذاتی شکست کے احساس کی تمثیل بن جاتی ہے۔

اسپنڈر کی شاعری اپنے احساسات اور شاعرانہ طرز ادا کے اعتبار سے بہت منفرد، پر اثر اور منظم ہے۔ وہ ایک خالص اور بے میل جذباتی تاثرات کا شاعر ہے۔ ایسی شاعری جس میں فن کار کا ماضی اور اس کی خوشنما یادیں ہمیشہ اس کے ساتھ رہتی ہیں۔ اس کی شاعری میں اختلال نہیں ہے بلکہ وہ ایک کامیاب اور خوش آئند مستقبل کا خواب دیکھتا اور دکھاتا ہے۔

پیش کردہ ترجمہ میں اسپنڈر کے پہلے دور کی ایک چھوٹی سی نمائندہ نظم کا ترجمہ ہے یہاں شاعر اپنے آپ کو اور ساری انسانیت کو جنگ کے سایہ میں گھرا دیکھتا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ ماضی کی ساری توانائی اس جنگ کی نظر ہو گئی ہے جس کا وجود مادیت اور بربریت پر تھا اور جس کا تحفہ لذت کوشی اور مادیت پرستی کی شکل میں دنیا کو ملا ہے۔ شاعر یہاں محسوس کرتا ہے کہ اس جنگ کا سایہ اتنا گھنا ہے کہ انسان چاہتے ہوئے بھی کچھ نہیں کر پاتا اور اس کی تمام اقدار ریزہ ریزہ ہو جاتی ہیں۔

آخری دو نظمیں اسپنڈر کی شاعری کے دوسرے دور کی ترجمانی کرتی ہیں۔ ترقی پسندی

بہت سے جدید اردو شعراء کے لیے ان کی شاعری کا معیار بن گئی تھی اور اس کے زیر اثر ان کی شاعری محض ایک سماجی جذبہ رہ گئی تھی۔ ان کی شاعری کی منزل بھی یہی سماجی محرکات یا حوالے تھے لیکن اسپنڈر کے یہاں ترقی پسندی اس کی منزل نہیں، بلکہ ایک راستہ ہے جسے طے کر کے وہ اپنے ایک دوسرے دور کی شاعری میں پہنچتا ہے جہاں وہ اپنی یادوں کے سرمائے سے توانائی حاصل کر کے اپنے تاثرات پیش کرتا ہے جو بیک وقت اس کی شاعری کو حساسیت کی گہرائی اور اظہار فکر کی نیرنگی سے ہمکنار کرتے ہیں۔

اسپنڈر کے نزدیک نقش حافظہ خلاق ذہن کی بنیاد ہے۔ 'ایک بچے کی یاد میں' اور 'لفظ' دونوں نظمیں اس کے حافظے کی دریچے کو کھول کر حال و ماضی کو اپنے اندر سمیٹ لیتی ہیں اور پھر شاعر وقت کے تغیرات کو اپنے حافظے اور اپنی یادوں اور احساسات میں سمو کر اپنے اچھوتے اور انفرادی انکا وجذبات کو پیش کرتا ہے جس کی تکمیل میں اس کی پوری شخصیت کا پرتو ہوتا ہے۔

(۱)

جنگ کا سایہ

میں
جو جنگ کے سایہ میں
زندہ رہتا ہوں
چارہ گری کی کوشش میں
ناکام ہو گیا ہوں

میرا قلم ٹھہر گیا،
قہقہہ رک گیا،
رقص جوش جنوں تھم گیا
رخنہ گر ہو گیا

اکثر خود پسندی کی
بلند و قوی چوٹی پر پہنچ کر

قوتِ خیال کی ضربِ کاری
روک دیتی ہے
میرے اسپِ بے رام کے
جوشِ خوں کو

بھلائی پر
گرفت سی ہو جاتی ہے
وہ مستقل نالہ زار
اور برسرِ اختلاط مجھ
میرے گوشِ ناشنوا پر
اپنی ہیجانی دھنیں
بجاتا ہے
جذبۂ شہوانی سے لبریز
اس آتشدان کے زیرِ پا

---

(۲)

ایک بچّے کی یاد میں

یہ گھر مجھے لگتا ہے کیوں مجھ کو بیاباں سا
وہ چھوڑ کے اب مجھ کو جا نکلا کہاں ہوگا
ہر ایک صدا اس کی یادوں میں ابھرتی ہے
پھر اس کے کھلونوں کی تصویر ابھرتی ہے
کچھ کیلیں، چیر کرتا اک لکڑی کا تختہ تھا
کچھ پتھر، صدف کوئی، ایک ننھا سا چوہا تھا

جس کمرے میں ساماں تھے اس ننھے سے بچے کے
فوجی ننھے کھلونوں کے اور رنگوں کے ڈبے تھے

تھا چاروں طرف اس کے ایک موت سا سناٹا
اک جنگ ہوئی ہوگی کچھ پہلے ابھی گویا

سوچا کہ سمیٹوں میں ان بکھرے کھلونوں کو
سکتہ ہوا جانے کیوں اکدم مرے ہاتھوں کو

احساس نے چٹکی لی ہے جسم پہ گھر سارا
ہر لمس کھلونوں کا یادوں سے منوّر تھا

---

(۳)

لفظ

مثل ماہی کاٹتا ہے لفظ وہ اکثر مجھے
سوچتا ہوں پھینک دوں پھر سے سمندر میں اسے!

بندشوں سے ہو کے بے پروا وہ بہتا جائے گا
بال و پر سے فکر کے ٹکرا کے گم ہو جائے گا

یا نہیں تو کھینچ کے اپنی زبان رکھ دوں یہیں
کشتیٔ شعر و سخن میں پیش کر دوں ہم نشیں!

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

بھارت رتن ڈاکٹر امبیڈکر

گزشتہ دنوں مرکز میں نیشنل فرنٹ کی حکومت نے اپنے اہم فیصلوں میں ایک فیصلہ یہ بھی کیا کہ ہندوستان کے ماہر قانون اور آئین کے خالق ڈاکٹر امبیڈکر کو ان کی وفات کے ۳۵ برس بعد "بھارت رتن" کے اعزاز سے نوازا جائے۔ اس فیصلہ کا خیر مقدم ہر ذی شعور ہندوستانی نے کیا۔

بھیم راؤ رام جی امبیڈکر ۱۴ اپریل ۱۸۹۱ء کو مدھیہ پردیش میں مہو نامی مقام پر ایک مہار خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ وہ اپنے مفلس والدین کی چودھویں اولاد تھے۔ چودہ برس کی عمر میں ان کی شادی ایک اچھوت خاندان میں رما بائی سے ہوئی۔ جو ۱۹۳۵ء میں وفات پا گئیں۔ بعد ازاں ۱۹۴۸ء میں انھوں نے شاردا کبیر نامی ایک سارسوت برہمن خاتون سے دوسری شادی کر لی جو اب ڈاکٹر سونیا امبیڈکر کے نام سے متعارف ہیں۔

امبیڈکر نے ابتدائی تعلیم ستارا اور بمبئی میں حاصل کی اور پھر امریکہ کی کولمبیا یونیورسٹی سے معاشیات میں ایم۔اے پاس کیا اور پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ بعد ازاں انھوں نے انگلینڈ جا کر ۱۹۲۱ء میں ایم۔ایس سی اور ۱۹۲۳ء میں ڈی ایس سی کی ڈگریاں حاصل کیں۔ ساتھ ہی وکالت کا امتحان بھی پاس کیا۔ وطن واپس آکر انھوں نے بمبئی ہائیکورٹ میں وکالت شروع کی اور ہندو معاشرے کے پس ماندہ طبقوں کے فلاحی کاموں میں مصروف ہو گئے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے "موک نایک"، "بہشکرت بھارت"، "جنتا"

جناب ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائریکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

"سمتا"، جیسے اخبارات جاری اور "بہشکرت ہتکارنی سبھا" اور "سماج سمتا سنگھ" جیسے ادارے قائم کرکے اچھوتوں (جنھیں بعدازاں مہاتما گاندھی نے ہریجنوں کا نام دیا) کو سماج میں مساوی مقام دلانے کی سمت میں جدوجہد کی۔ انھوں نے ہریجنوں کو انصاف دلانے کی غرض سے ستیہ گرہ کا راستہ اپنایا اور اس میں کامیاب بھی ہوئے۔

سیاست میں بھی ڈاکٹر امبیڈکر نے پس ماندہ طبقوں کے رہنما کی حیثیت سے اہم خدمات انجام دیں۔ وہ ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۴ء تک بمبئی کی مجلس قانون ساز کے رکن نامزد ہوئے۔ اس دوران انھوں نے کسانوں محنت کشوں اور ہریجنوں کی فلاح وبہبود سے متعلق کئی بل پیش کیے جو سماج کے اعلیٰ طبقوں کی مخالفت کے سبب پاس نہ ہوسکے۔ پسماندہ طبقوں کے رہنما کی حیثیت سے ڈاکٹر امبیڈکر کو لندن میں منعقدہ تینوں گول میز کانفرنسوں میں مدعو کیا گیا اور ان کو کچھ کمیٹیوں کی رکنیت بھی حاصل ہوئی۔ انھوں نے دوسری گول میز کانفرنس میں ہریجنوں کے لیے علاحدہ رائے دہندگی کا مطالبہ کیا جس کی مخالفت مہاتما گاندھی نے کی اور جب اگست ۱۹۳۲ء میں کمیونل ایوارڈ کا اعلان کیا گیا تو مہاتما جی نے اس کی مخالفت میں ستمبر میں یراوداجیل میں مرن برت رکھا۔ کیونکہ وہ ہریجنوں کو ہندو معاشرہ ہی کا اہم ترین عضو تصور کرتے تھے۔ اس کے نتیجہ میں پونا پیکٹ عمل میں آیا جس کی رو سے عام حلقہ ہائے انتخاب میں ہریجنوں کے لیے نشستیں محفوظ کردی گئیں۔ ان مذاکرات میں ڈاکٹر امبیڈکر نے اہم حصہ لیا۔

اکتوبر ۱۹۳۶ء میں ڈاکٹر صاحب نے 'انڈی پینڈنٹ لیبر پارٹی آف انڈیا' کی بنیاد رکھی جس نے بمبئی پریسیڈنسی کی مقننہ میں شیڈولڈ کاسٹوں کے لیے محفوظ تمام نشستوں پر انتخابات میں کامیابی حاصل کی۔ بعدازاں انھوں نے قومی سطح پر شیڈولڈ کاسٹ فیڈریشن بھی قائم کیا اور گورنر جنرل کی ایگزیکٹیو کونسل کے ممبر نامزد ہوئے۔ اس حیثیت میں انھوں نے ہریجنوں کے مفادات کا تحفظ کیا، ان کی تعلیم لیے مالی امداد حاصل کی اور ان کی ملازمتوں کے لیے مواقع فراہم کیے۔ ان ہی کی کوششوں کا نتیجہ کہ ۱۹۴۵ء میں 'پیپلز ایجوکیشن سوسائٹی' کا قیام عمل میں آیا اور اس کے تحت بمبئی پریسیڈنسی میں شیڈولڈ کاسٹوں سے متعلق افراد کے لیے تعلیمی اداروں کا طویل سلسلہ قائم ہوگیا۔

۱۹۴۶ء میں ڈاکٹر امبیڈکر کو دستور ساز اسمبلی کا رکن نامزد کیا گیا اور وہ اس کی ڈرافٹنگ کمیٹی کے چیئرمین منتخب ہوئے۔ دراصل آزاد ہندوستان کا موجودہ آئین انھیں کی کوششوں کا

محنتوں کا نتیجہ ہے۔ انھوں نے ہندو کوڈ بل کا مسودہ بھی تیار کیا۔ اس کے سبب انھیں جدید عہد کے 'منوُ' کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ انھیں جواہرلال نہرو کی کابینہ کے رکن بننے کا شرف بھی حاصل ہوا مگر ۱۹۵۱ء میں وہ وزیر کی حیثیت سے مستعفی ہوگئے۔ اگرچہ وہ ۱۹۵۲ء میں راجیہ سبھا کے رکن نامزد ہوگئے تاہم ۱۹۵۲ء اور ۱۹۵۳ء میں پارلیمنٹ کے دو الکشنوں میں ناکام رہے۔ بعدازاں ڈاکٹر امبیڈکر نے اپنے ہزاروں پیروؤں کے ساتھ بدھ مذہب اختیار کر لیا اور اس کی تشہیر و تبلیغ کے لیے 'بھارتیہ بدھ مہا سبھا' کی بنیاد رکھی۔

دسمبر ۱۹۵۶ء میں ہندستان کے اس عظیم سپوت کی وفات ہوگئی جسے آئین کا خالق کہا جاتا ہے، جو ایک سماجی اور سیاسی رہنما، مصنف و ادیب، قانون داں اور ماہرِ تعلیم تھا۔

اگرچہ آئین کے بنیادی حقوق کے باب کے تحت غیر فوجی خطابات کو عوام کے لیے ختم کرکے ان کی جگہ نئے اعزازات آئین کا حصہ بنا دیے گئے لیکن ڈاکٹر امبیڈکر نے کسی اعزاز کی تمنا نہیں کی۔ وہ عمر بھر پسماندہ طبقوں کو سماج میں بہتر مقام دلانے کے اپنے مشن میں مصروف رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی حیات میں ان کی وہ قدر و منزلت نہیں ہو سکی جس کے وہ بجا طور پر مستحق تھے۔ تاہم اب ان کی وفات کے تقریباً ۳۵ برس بعد جب انھیں 'بھارت رتن' جیسے اعلیٰ اعزاز کا مستحق قرار دیا گیا تو ملک کے ہر گوشے سے اس کی زبردست تائید ہوئی۔

صدر جمہوریہ آر۔ وینکٹ رمن کے ہاتھوں ڈاکٹر امبیڈکر کی بیوہ ڈاکٹر سوبنا امبیڈکر نے اپنے شوہر کی جانب سے یہ اعزاز ایک شاندار تقریب میں قبول کیا۔ اگرچہ وہ اس موقع پر بہت خوش تھیں تاہم ان کا دل مجروح تھا کیونکہ جب امبیڈکر کی وفات ہوئی تو ڈاکٹر سوبنا کو ان کا قاتل قرار دیا گیا اور ان پر الزام عائد کیا گیا کہ انھوں نے اپنے شوہر کے روزانہ لیے جانے والے انسولین کے انجکشن میں دوا کی مقدار میں اضافہ کر دیا تھا جس سے ان کی موت واقع ہوگئی۔ انھیں اس بات کا شدید دکھ ہے کہ کبھی ہریجنوں نے انھیں اپنا نہیں سمجھا اور ہمیشہ اونچی ذات کے برہمن خاندان سے ہی انھیں متعلق تصور کیا۔ انھوں نے اپنے شوہر کے نامکمل مشن کو پورا کرنے کی کوششیں کیں مگر ناکام رہیں۔ جواہرلال نہرو نے انھیں راجیہ سبھا کی رکنیت کی پیش کش کی مگر انھوں نے قبول نہیں کیا اور اپنے بھائی کے ساتھ رہنا پسند کیا جہاں وہ اب تک قیام پذیر ہیں۔ ان دنوں وہ ڈاکٹر

بابا صاحب، امبیڈکر فاؤنڈیشن کی چیئرمین ہیں جس کا مقصد غریبوں اور ضرورتمندوں کی امداد کرنا ہے
دراصل ڈاکٹر سونیا امبیڈکر ایک مایوس شخصیت کا نام ہے جو اپنے شوہر ہی کی طرح مایوسی سے ہمکنار ہیں۔ انھوں نے انکشاف کیا کہ ڈاکٹر امبیڈکر ہندوستان کے اولین وزیرِاعظم بننے کے خواہشمند تھے جب کہ جواہر لال نے انھیں صدرجمہوریہ کے منصب کی پیش کش کی تھی جسے امبیڈکر نے یہ کہہ کر قبول نہیں کیا کہ "وہ محض ایک ربر کی مہر بننے کے خواہشمند نہیں" اگر وہ حیات رہتے تو نہیں کہا جاسکتا کہ ایسے حالات میں 'بھارت رتن' کے اعزاز کی پیش کش پر ان کا کیا ردِ عمل ہوتا؟

ہند پرتگال تعلقات۔ ایک نئے دور کا آغاز

آر۔ وینکٹ رمن ہندوستان کے اولین صدر ہیں جنھوں نے مارچ کے اخیر میں پرتگال کا سہ روزہ سرکاری دورہ کرکے دونوں ملکوں کے درمیان باہمی مفاہمت کے ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ صدرجمہوریہ نے لطیف پیرایہ میں کہا کہ ۱۴۹۸ء میں واسکوڈی گاما نے ہندوستان کا پہلا تاریخی سفر طے کیا تھا اس لیے وہ بھی آج پرتگال کا جوابی دورہ کر رہے ہیں مگر آج کا ہندوستان اس دور کے مرچ مسالوں، ریشم اور طاؤس کا ہندوستان نہیں جسے واسکوڈی گاما نے دیکھا تھا۔ آج وہ ہر میدان میں ترقی کی راہ پر گامزن ہے خصوصاً صنعتی اور سائنسی میدانوں میں اس کی کامیابی قابل ستائش ہے۔ [ہندوستان کے حصول آزادی کے وقت گوا پر پرتگال کا تسلط تھا اور سالازار کی استعمار پسند پالیسی نے دونوں ملکوں کے درمیان کشیدگی میں اضافہ کردیا تھا تا آنکہ ۱۹۶۱ء میں ہندوستان نے فوجی عمل کے ذریعہ گوا کو آزاد کرانے میں کامیابی حاصل کی مگر حالات کو معتدل ہونے میں مزید پندرہ برس صرف ہوئے۔ یہ تبھی ممکن ہو سکا جب ۱۹۷۴ء میں پرتگال وزیر خارجہ ڈاکٹر میریو سوریس نے جو اب وہاں کے موجودہ صدر ہیں دونوں ملکوں کے مابین اقتصادی اشتراک کے میدان میں گنجائشوں کی تلاش کے لیے ہندوستان کا دورہ کیا۔ اب صدرجمہوریہ کے دورہ نے پرتگال اور ہندوستان کے درمیان سیاسی، ثقافتی، تکنیکی، تعلیمی اور تجارتی میدانوں میں تعاون کے لیے راہیں ہموار کردی ہیں۔

اس سلسلہ میں ایک اہم بات یہ ہے کہ پرتگال نے ہندوستان کو وہ سونا بھی واپس کرنا منظور کرلیا ہے جو گوا کے لوگوں نے پرتگال کے بینک میں رہن رکھ دیا تھا اور جسے ۱۹۶۱ء میں پرتگال کے لوگ اپنے ساتھ لے گئے تھے۔ موجودہ دور میں اس کی قیمت تقریباً ۲.۵ ملین ڈالر ہے۔

راجیہ سبھا اور کانگریس

۲۵۰ اراکین پر مشتمل راجیہ سبھا ہندوستانی مقننہ کا بالائی ایوان ہے۔ اس کے رکن چھے برس کے لیے منتخب ہوتے ہیں مگر ایک تہائی ممبر ہر دوسرے سال رٹیائر ہوتے رہتے ہیں۔ امسال فروری میں جب مختلف ریاستوں میں انتخابات عمل میں آئے تو ان کا اثر راجیہ سبھا پر بھی ہوا کیونکہ اس کے اراکین کا انتخاب اسمبلیوں کے ممبر ہی کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ راجیہ سبھا میں کانگریس کی اکثریت اقلیت میں تبدیل ہو گئی۔ راجیہ سبھا کے انتخابات کے وقت اس میں کانگریس کے ۱۳۶ رکن تھے جب کہ ۵۰ نشستوں کے انتخابات کے بعد اس ایوان میں اس کے محض ۱۱۱ رکن رہ گئے۔ دوسری نشستیں جنتا دل اور بھارتیہ جنتا پارٹی نے حاصل کیں۔ تاہم لوک سبھا ہی کی طرح راجیہ سبھا میں بھی کانگریس کو سب سے بڑی واحد پارٹی کی حیثیت حاصل ہے۔ دونوں ایوانوں میں اس کی اس حیثیت نے کانگریس کو آئین میں ترمیمات کے سلسلہ میں خاصا اہم بنا دیا ہے۔ توقع کی جاتی ہے کہ وہ حکومت کی کارکردگی پر نگرانی رکھتے ہوئے اہم مسائل پر اسے مفید مشوروں سے نوازے گی۔ ویسے کانگریس کے صدر سابق وزیراعظم راجیو گاندھی نے نیشنل فرنٹ کی حکومت کو اہم معاملوں میں تعمیری تعاون کا یقین دلایا ہے جو جمہوری اقدار کے استحکام کی سمت میں فال نیک ہے۔

نامیبیا — ایک آزاد ملک

انجام کار افریقہ کی آخری نو آبادی یعنی نامیبیا ۲۱ مارچ ۱۹۹۰ء کی نصف شب کا گجر بجتے ہی نو آبادیاتی نظام کے حلقہ کو شکست کر کے اسیری کے اندھیروں سے نکل کر حریت کی روشنی میں جگمگانے لگا۔

نامیبیا، جنوبی مغربی افریقہ میں انگولا اور کیپ پرادنس کے درمیان واقع ایک ملک

ہے جو چودہ لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ پہلے یہ جنوبی مغربی افریقہ کے نام سے موسوم تھا اور ۱۸۸۴ء سے جرمنی کی نگرانی میں تھا۔ ۱۹۱۹ء میں پہلی جنگ عظیم میں جرمنی کی شکست کے بعد لیگ آف نیشنز نے اسے جنوبی افریقہ کی تحویل میں دے دیا۔ ۱۹۶۶ء میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے اس منڈیٹ کو ختم کر دیا اور ایک یونائٹیڈ نیشنز کونسل کو اس کے انتظامیہ کی ذمہ داری سونپ دی۔ جنوبی افریقہ نے اقوام متحدہ کے اس فیصلے کو غیر قانونی قرار دیتے ہوئے یہ کہہ کر رد کر دیا کہ وہ لیگ آف نیشنز کی قانونی وارث نہیں ہے۔ تاہم اقوام متحدہ اپنے فیصلہ پر اٹل رہی اور ۱۹۶۸ء میں اس نے جنوبی مغربی افریقہ کا نام بدل کر نامیبیا رکھ دیا۔ ۱۹۷۹ء میں اقوام متحدہ کے چالیس اراکین نے ایک خصوصی اجلاس کے انعقاد کا مطالبہ کیا تاکہ صورت حال کا جائزہ لیا جا سکے۔ اس کے اگلے ہی سال جنوبی افریقہ نے نامیبیا کی آزادی کے اصول کو تسلیم کر لیا۔ تاہم جنوبی مغربی افریقی عوام کی انجمن SWAPO اور افریقی اتحاد کی تنظیم OAU کی زبردست جدوجہد کے باوجود نامیبیا آزادی سے ہمکنار نہ ہو سکا۔ اس کے لیے ان تنظیموں کے سربراہوں کو قید و بند کی صعوبتوں سے دوچار ہونا پڑا، جسمانی اور روحانی اذیتوں کو برداشت کرنا پڑا اور ایثار و قربانی کے نمونے پیش کرنے پڑے۔ SWAPO کے صدر سام نجوما کو جلا وطن ہونا پڑا اور افریقی نیشنل کانگریس کے رہنما ڈاکٹر نیلسن منڈیلا کو ۲۷ برس تک جیل کی چہار دیواری میں مقید رہنا پڑا۔ ان تمام قربانیوں کے نتیجہ میں جنوبی افریقہ کے سفید فام نسل پرست بوتھا کو بے آبرو ہو کر منصب صدارت سے دست کش ہو کر ڈی کلرک کو نیا صدر تسلیم کرنا پڑا۔ صدر ڈی۔ کلرک نے خلوص دلی اور نیک نیتی کے ساتھ اقوام متحدہ کی مدد سے نامیبیا کے مسئلہ کو سلجھانے کا بیڑہ اٹھایا۔ آخر کار نومبر ۱۹۸۹ء میں وہاں انتخابات عمل میں آئے۔ اگرچہ ان میں SWAPO کو دو تہائی اکثریت حاصل نہیں ہوئی تاہم منصب صدارت پر شام نجوما کے فائز ہونے کے مواقع تابناک ہو گئے اور ۲۱ اور ۲۲ مارچ کی درمیانی شب میں نامیبیا کی راجدھانی ونڈہک کا اسٹیڈیم ان تقریبات کا مرکز بن گیا جہاں پچاس ہزار افریقی عوام اور عظیم رہنما نیلسن منڈیلا کی موجودگی میں اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل جیویر پیریز ڈی کوئیار نے سام نجوما کو منصب صدارت کا حلف دلایا۔ اس موقعہ پر جنوبی افریقہ کے صدر ڈی کلرک نے اعلان کیا کہ ”اب تشدد کا موسم نہ صرف نامیبیا بلکہ پورے جنوبی افریقہ

میں ختم ہو چکا ہے۔

آزادی کے اس جشن میں شریک ہونے کے لیے دنیا کے مختلف ممالک سے ممتاز شخصیتیں ونڈھک میں موجود تھیں۔ جن میں لیبیا کے قائد کرنل معمر قذافی، مصر کے صدر حسنی مبارک افریقی ممالک کے سربراہ امریکہ اور روس کے وزرائے خارجہ، فلسطینی ریاست کے صدر یاسر عرفات کے علاوہ ہندوستان کے وزیراعظم وشوناتھ پرتاپ سنگھ اور سابق وزیراعظم راجیو گاندھی بھی شامل تھے۔ ہندوستان کے وزیراعظم کی قیادت میں ملک کی مختلف سیاسی جماعتوں کے رہنماؤں پر مشتمل ایک وفد نے اس جشنِ آزادی میں شرکت کر کے نامیبیا کے ساتھ اپنے خلوص اور دوستی کا ثبوت فراہم کیا۔

ہندوستان نے ہمیشہ SWAPO کی حدود کی حمایت کی۔ چار برس قبل نئی دلی میں اس کا پہلا سفارت خانہ قائم ہوا تا کہ دونوں ملکوں کے درمیان سفارتی تعلقات مستحکم ہو سکیں۔ یوں بھی ہندوستان کے رہنماؤں کے ساتھ شام نجوما کے خصوصی روابط رہے ہیں۔ دراصل ہندوستان نے افریقہ فنڈ کے تحت نامیبیا کو جو ٹرک اور جیپ گاڑیاں تحفہ میں پیش کی تھیں انھیں SWAPO نے اپنی انتخابی مہم میں استعمال کیا۔ جولائی ۱۹۸۹ء میں ونڈھک میں ہندوستان میں ایک سفارتی مشن قائم کیا گیا تھا جس کا مقصد اقوام متحدہ کی نگرانی میں عمل میں آنے والے انتخابات کا مشاہدہ کرنا تھا۔ یہاں یہ حقیقت بھی قابلِ ذکر ہے کہ نیشنل فرنٹ کی حکومت کے قیام کے بعد وی۔ پی۔ سنگھ نے وزیراعظم کی حیثیت سے اپنا پہلا غیر ملکی دورہ نامیبیا ہی سے شروع کیا۔

ہندوستان نے نوآبادیاتی نظام کے خلاف ہر افریقی ملک کی تحریک آزادی کی حمایت کی ہے۔ جنوبی افریقہ کی دیگر نوآبادیوں مثلاً زیمبیا اور زمبابوے، انگولا اور موزمبیق کے علاوہ تنزانیہ کو بھی اسی قسم کی حمایت حاصل رہی ہے جیسی کہ نامیبیا کو حاصل رہی ہے۔ اس نے ہمیشہ جنوبی افریقہ کی نسلی امتیاز کی غیرانسانی پالیسی کی مذمت کی اور اسیر ملکوں کی آزادی کے حق میں بین الاقوامی تنظیموں اور اداروں میں آواز بلند کی۔

اگرچہ نامیبیا کو سیاسی آزادی حاصل ہو گئی مگر اسے چند اہم مسائل بھی درپیش ہوں گے۔ حکومت کو برسوں سے مسلط کی ہوئی نسلی امتیاز کی غیرانسانی پالیسی کے زیر اثر حالات کو تبدیل کرنا

ہو گا۔" مختصر ترین مدت میں سیاہ فاموں کی آرزوؤں کی تکمیل کرنی ہو گی، اسکولوں اور ہسپتالوں کو قائم کرنا ہو گا، صنعت کے فروغ اور زراعت کی ترقی کے لیے اقدامات کرنے ہوں گے تاکہ غذا کے معاملہ میں ملک خود کفیل ہو سکے۔ تربیت یافتہ ماہرین کو بیرونی ملکوں سے مدعو کر کے ملک کی ضروریات کی تکمیل کی جانب توجہ دینی ہو گی۔ مختلف قبائل کے باہمی اختلافات کو ختم کر کے ان کے درمیان مفاہمت قائم کرنی ہو گی، کیونکہ نومبر کے انتخابات میں نجوما کی پارٹی کو محض ۴۱ نشستیں حاصل ہوئیں اور وہ دو تہائی نشستیں حاصل کرنے میں ناکام رہی جب کہ مخالف جماعتوں کے ۳۱، امیدوار کامیاب ہوئے۔

ان دشواریوں کے باوجود نامیبیا کو افریقی ممالک میں ممتاز مقام حاصل کرنے میں دشواری نہیں ہو گی کیونکہ بوٹسوانا کی طرح یہ بھی وسائل کے اعتبار سے بہت دولت مند ملک ہے اور اس کی آبادی بھی نسبتاً زیادہ نہیں۔ افریقہ میں غالباً نامیبیا ہی وہ واحد ملک ہے جو کسی قسم کے اقتصادی بحران سے دوچار نہیں۔ وہ معدنیات کے اعتبار سے اس قدر دولت مند ہے کہ ہیرے جواہرات اور یورینیم آکسائڈ دنیا کے تمام ملکوں کو برآمد کرتا ہے۔

نامیبیا کی آزادی کے حصول کے ساتھ ہی افریقہ میں نوآبادیاتی نظام شکست ہو گیا اور اقوام متحدہ کے اراکین کی تعداد ۱۷۱ ہو گئی۔

میخائیل گورباچیف: سوویت یونین کے نئے صدر

سوویت یونین کے ۵۹ سالہ رہنما میخائیل گورباچیف نے ۱۵ مارچ ۱۹۹۰ء کو اپنے ملک کے اولین صدر کی حیثیت سے اختیارات حاصل کر لیے۔ روسی مقننہ کانگریس کے ۲۲۴۵ ممبروں میں سے ۱۸۷۸ نے انتخاب میں حصہ لیا۔ ان میں سے ۱۳۲۹ ووٹ گورباچیف کے حق میں دیے گئے جب کہ ۴۹۵ ووٹ مخالفت میں۔ یہ انتخاب ۱۴ مارچ ۱۴ مارچ کو مخفی رائے دہندگی کے ذریعہ عمل میں آیا جس میں صدارت کے لیے میخائیل گورباچیف ہی واحد امیدوار تھے۔ بالٹک جمہوریتوں یعنی ایسٹونیا، لیٹویا اور لتھوانیا کے ممبروں نے صدر کے انتخاب میں حصہ نہیں لیا کیونکہ وہ سوویت یونین سے علاحدگی کے حامی ہیں۔

پچھلے پانچ برسوں میں گورباچیف نے سوویت یونین میں نئے تجربات کر کے پورے سیاسی ڈھانچہ کو متزلزل کر دیا۔ انھوں نے فرد کو نجی آزادی کا حق دیا مگر ان کے دور اقتدار میں ملکی معیشت زوال پذیر ہوئی اور مختلف قومیتوں کے مابین اختلافات میں اضافہ ہوا۔ تاہم اب ان کے اختیارات میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ نئے قوانین کی مدد سے اب وہ قانون سازی کے لیے موضوعات طے کر سکتے ہیں۔ بلوں اور وزراء کے فیصلوں کو نامنظور کر سکتے ہیں اور حملہ ہو جانے کی صورت میں جنگ کا اعلان کر کے بعض حالات میں صدر راج بھی قائم کرنے کے مجاز ہیں۔

اپنی تقریر میں گورباچیف نے اعلان کیا کہ وہ ہر قیمت پر سوویت یونین کی وحدت کو قائم رکھیں گے اور مختلف جمہوریتوں کے ساتھ اختلافی موضوعات پر گفتگو کریں گے۔ آج ساری دنیا کی نظریں ان کی صلاحیتوں پر مرکوز ہیں کہ وہ کیوں کر بالٹک جمہوریتوں کی علاحدگی پسندی کا مقابلہ کرتے ہیں۔ اگرچہ گورباچیف نے ایک ایسے ملک میں جمہوریت کی بنیاد رکھی ہے جو صدیوں تک زارشاہی مظالم کا شکار رہا اور بعد ازاں اسٹالن کی آمرانہ پالیسیوں کے نتیجہ میں آزادی کی فضاؤں کو ترس گیا۔ یہی سبب ہے کہ ان کے ہر عمل کو موجودہ دور کا ہر شخص بڑے شوق سے دیکھ رہا ہے اور امن کے مسیحا کی شکل میں ان کا تشخص کرتا ہے۔

○

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

غالب نامہ۔ جولائی ۱۹۸۹ء

مصنف/مدیر اعلیٰ: پروفیسر نذیر احمد
ناشر: شاہد ماہلی
صفحات: ۲۴۸ قیمت: ۴۰ روپے

غالب کی رنگارنگ اور عہد آفریں شخصیت نے ہر دور میں محققین اور ناقدینِ ادب سے خراج وصول کیا ہے اور آج بھی اردو دنیا میں ان کا جادو سر چڑھ کر بول رہا ہے۔ کیونکہ غالب نے ادب کو بے شمار موضوعات اور تحقیق کو بہت سے گوشے بخشے ہیں۔ ہر عہد میں غالب کی اہمیت کا اعتراف کرنے والوں ان کی عظمت کو تسلیم کرنے والوں اور ان کے فن کو سراہنے والوں کی بڑی تعداد رہی ہے اور جتنا جتنا ان پر کام ہوتا رہا ہے اتنا ہی ان کی مقبولیت اور معنویت میں اضافہ ہوا ہے۔ غالب کی شخصیت او فن پر اب تک بہت سی کتابیں شائع ہو چکی ہیں، بے شمار مضامین لکھے جا چکے ہیں اور کتنے ہی مقا پڑھے جا چکے ہیں۔ غرض یہ کہ اردو تحقیق اور تنقید نے غالب شناسی اور غالب فہمی کی روایت کی جتن آبیاری کی ہے اتنی کسی دوسرے شاعر کے حصے میں کم ہی آئی ہے۔ یہ سلسلہ ان کی زندگی میں ہی شر ہو گیا تھا اور آج تک اسی شد و مد اور عقیدت و احترام کے ساتھ جاری ہے۔ اسی سلسلے کی ایک مضـ کڑی ہے بین الاقوامی غالب سیمینار، جو ہر سال ماہ دسمبر میں غالب انسٹی ٹیوٹ نئی دہلی میں منعقد ہو ہے۔ اس سہ روزہ سیمینار میں چہار طرف سے غالب کے پرستار اور نکتہ چین آتے ہیں اور اپنی علمی اور تحـ کاوشوں سے سوچ و فکر کے چراغ روشن کرتے ہیں تو حیات غالب کے متعدد گوشے جگمگا اٹھـ

ہیں۔

اس سمینار میں روشن کیے جانے والے اِن چراغوں کو ہر سال اپنے دامن میں سمیٹ لیتا ہے "غالب نامہ"، "غالب نامہ" غالب انسٹی ٹیوٹ سے سال میں دو مرتبہ شائع ہونے والا مجلّہ ہے۔ اس کا پہلا شمارہ جنوری میں اور دوسرا جولائی میں شائع ہوتا ہے۔ جولائی کا شمارہ عام طور پر غالب سمینار میں پڑھے گئے مقالات پر مشتمل ہوتا ہے۔

زیرِ نظر شمارہ چونکہ جولائی ۸۹ء کا ہے اس لیے اس میں دسمبر ۸۸ء کے سمینار میں پڑھے گئے مضامین ہیں جن کی تعداد گیارہ ہے۔ آخر میں شاہد ماہلی کا مضمون ہے۔ "غالب انسٹی ٹیوٹ کی سرگرمیاں" جس کے ذریعہ غالب انسٹی ٹیوٹ میں ہونے والی مختلف تقاریب اور جلسوں کی نوعیت اور دیگر تفصیلات سامنے آتی ہیں۔ اس شمارے کے باقی مضامین میں موضوعات کی جو دھنک رنگی پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے قاری کو الجھن نہیں ہوتی۔ یہاں یکسانیت کے بجائے موضوعات میں تنوّع ہے۔ کبھی غالبؔ کے چہیتے شاگرد حالیؔ "یادگارِ غالب" لیے نظر آتے ہیں تو کبھی انصار اللہ صاحب غالبؔ کے تذکرہ نویسوں کو جمع کر لیتے ہیں اور کبھی پروفیسر اظہر "کلیاتِ فارسی کی تدوین" میں مصروف دکھائی دیتے ہیں۔ غرض یہ کہ یہ "غالب نامہ" ایسا آئینہ ہے جس میں صرف غالب کی پہلودار شخصیت ہی اجاگر نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کی شخصیتوں، طریقۂ کار اور اندازِ نظر کی جھلکیاں بھی منعکس ہیں جنھوں نے غالب کی تلاش، جستجو اور غالب سے محبت میں عمرِ عزیز کا بڑا حصہ صرف کر دیا۔ ان لوگوں میں غالب کے معتقدین بھی ہیں اور معترضین بھی۔ محققین بھی ہیں اور ناقدین بھی۔ تذکرہ نویس بھی ہیں اور سوانح نگار بھی۔

"شیخ محمد اکرام کا دائرۂ تحقیق" اس مجلّے کا پہلا مضمون ہے جس میں سید علی جواد زیدی جیسے محقق اور ادیب نے شیخ اکرام کی تحقیقی کاوشوں کا تجزیہ کرتے ہوئے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ "تاریخ و تنقید دونوں میں ان کا خاص مقام ہے جس سے انکار ناممکن ہے۔" "عارف اور فرزندیِ غالب" کے ذریعہ کالی داس گپتا رضا نے اس روایت کو باطل قرار دیا ہے کہ غالبؔ نے عارف کو متبنّیٰ کر لیا تھا مختلف واقعات و بیانات اور دلائل کی روشنی میں مصنف نے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ غالب کو زین العابدین عارفؔ سے والہانہ لگاؤ ضرور تھا مگر "باقاعدہ غالب کا عارف کو گود لینا ایک

مفروضہ کے سوا کچھ نہیں۔"

"محقق غالب۔ حالی" ڈاکٹر نیر مسعود کا ایک خوبصورت اور مفصل مضمون ہے جس سے حالی کی متوازن شخصیت، مدلل انداز بیان اور بہترین ناقدانہ شعور کا پتہ چلتا ہے۔ حالی غالب کے چہیتے شاگرد تھے۔ استاد کی سوانح عمری لکھتے وقت ان کا طریق کار کس حد تک منصفانہ اور مدلل رہا ہے۔ مصنف نے اس کا بھرپور جائزہ لیا ہے اور یادگار غالب کے حوالے سے ہی ان کی مجبوریوں، دشواریوں اور دیانت داری کا اعتراف کیا ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر کا مضمون "غالب کا حامی مقلد۔ غلام رسول مہر" بھی اس نوع کا ایک معلوماتی مضمون ہے۔ جس کے ذریعہ مولانا مہر کی شخصیت، ادبی حیثیت، اور غالب سے عقیدت کا سراغ تو ملتا ہی ہے۔ مگر ساتھ ان تمام تصانیف کی تفصیل بھی سامنے آجاتی ہے جو مہر نے غالب فہمی اور غالب شناسی کی بنا پر لکھیں۔

یوسف حسین خاں اردو تحقیق و تنقید کی دنیا کا ایک اہم نام ہے۔ یوسف حسین خاں نے غالب پر کافی کام کیا ہے اور غالب کی شخصیت اور شاعری کے بہت سے گوشوں پر روشنی ڈالی ہے، مگر "ڈاکٹر یوسف حسین خاں اور نقدِ غالب" کے عنوان سے اپنے مضمون میں محمد ضیاء الدین خاں نے یوسف حسین خاں کی تنقیدی و تحقیقی صلاحیتوں کا اچھا جائزہ لیا ہے۔

مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ غالب نامہ جولائی ۱۹۸۹ء میں شائع ہونے والے مضامین اچھے اور معیاری مضامین ہیں اور اکثر مضامین کی نوعیت اس اعتبار سے بالکل نئی ہے کہ وہ صرف غالب کے بارے میں معلومات فراہم نہیں کرتے بلکہ غالب شناسوں اور غالب فہموں سے متعارف کراتے ہیں۔ اور اس لیے تحقیقی و تنقیدی لحاظ سے یہ خوبصورت اضافہ ہیں جو غالب نامہ کی اہمیت کو بھی بڑھاوا دیتے ہیں۔

اور یوں بھی پرکشش ٹائٹل کے ساتھ عمدہ کتابت، آفسیٹ طباعت اور صرف ۴۰ روپے قیمت میں یہ شمارہ معلوماتی اور ادبی اہمیت کا حامل ہے۔

شہناز انجم
شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ماہنامہ
جامعہ

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۷ || بابت ماہ جولائی ۱۹۹۰ء | شمارہ ۷

فہرست مضامین

مجلس مشاورت

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی — مطبوعہ: برقی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

شذرات

سید جمال الدین

حال ہی میں ٹیلی ویژن کی خبروں میں ایک پاکستانی خاتون اور ایک ہندوستانی خاتون صحافی کے درمیان گفتگو کا کچھ حصہ پیش کیا گیا۔ گفتگو کے دوران ہندوستانی خاتون صحافی نے سوال کیا کہ "پاکستان میں مہاجروں اور غیر مہاجروں کے درمیان جو جھگڑے ہو رہے ہیں کیا اس کی اسلام اجازت دیتا ہے جب کہ فریقین مسلمان ہی ہیں۔" پاکستانی خاتون کا جواب تھا "مذہب باندھنے کا کام نہیں کرتا۔" اس جواب نے ہمیں چونکا دیا۔ تاریخ شاہد ہے کہ پاکستان کی اساس دو قومی نظریہ کی بنیاد پر رکھی گئی۔ مسلمانوں کو مذہب کی بنیاد پر ایک علیحدہ قوم قرار دے کر ان کے لیے ایک الگ ملک کا مطالبہ کیا گیا۔ برصغیر کے تناظر میں مسلمان ایک علیحدہ قوم ہیں یہ دعویٰ بنگلہ دیش کے قیام اور پاکستان میں ہونے والے نسلی فسادات کے بعد کھوکھلا ثابت ہو چکا ہے۔ نظریہ پاکستان کے حامی قائد مذہب کے نام پر ملک کو توڑنے کا کام تو کر چکے۔ اس کے بعد مذہب کے نام پر اپنے ملک کی شیرازہ بندی کا کام جو ان کے حصے میں آیا تھا اس کی طرف انھوں نے خاطر خواہ توجہ نہ کی۔ مذہب کا بنیادی مقصد انسان کی اصلاح ہوتا ہے۔ کیا پاکستان کے قائدین نے مذہب کو انسان کی اصلاح کے لیے استعمال کیا۔ اگر ایسا کیا ہوتا تو وہاں ایسے معاشرو کی طرح ضرور پڑتی جس میں نسلی، لسانی، ثقافتی اختلاف خونریزی کا موجب نہ بنتے۔ دراصل مذہب سے باندھنے کا کام لیا ہی نہیں گیا۔

قرآن حکیم نے قبیلوں اور نسلوں کے اختلاف کے فلسفہ کو پیش کرتے ہوئے بہت وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے کہ بارگاہِ الٰہی میں شرف کس شخص کو حاصل ہو گا:

"ہم نے تمھیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھیں شاخیں اور قبیلے کیا کہ آپس میں پہچان رکھو، بیشک اس کے یہاں تم میں عزت والا وہ جو تم میں زیادہ پرہیزگار ہے۔" (سورہ حجرات، آیت ۱۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تشریح اس طرح فرمائی:

"تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم کا خمیر مٹی سے اٹھا ہے۔ خبردار تم میں سے کسی عربی کو عجمی پر فضیلت حاصل نہیں اور تم میں سے کوئی سرخ رنگ کا سیاہ رنگ کے لوگوں پر فضیلت نہیں رکھتا اور نہ کسی سیاہ رنگ کے آدمی کو سرخ رنگ پر کوئی برتری حاصل ہے۔" (بخاری)

اسلام نے رنگ اور نسل کے امتیاز کو ختم کر کے عالمی برادری کا تصور پیش کیا ہے۔ یہ تصو
آج بھی ہماری رہنمائی کر رہا ہے۔ افسوس یہ ہے کہ 'یورپی برادری' بن رہی ہے اور مشرق جو
کے بڑے مذاہب کا گہوارہ ہے وہاں مذہب سے باندھنے کا کام نہیں لیا جا رہا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں پہنچ کر شہر میں امن امان قائم کرنے اور قدیم باشندوں اور مہاجروں کے درمیان خوش گوار تعلقات بنانے کی خاص توجہ فرمائی۔ آپ نے ایک مدبّر کی حیثیت سے یہ بات بخوبی سمجھ لی تھی کہ مہاجرین مدینہ میں داخلے کے بعد وہاں کے سماجی، معاشی نظام میں کچھ تبدیلیاں آسکتی ہیں جن قدیم باشندوں کو زحمت ہو سکتی ہے۔ ساتھ ہی ان پر یہ بات بھی عیاں تھی کہ مہاج نے ترک وطن کر کے اپنے لیے پریشانیاں مول لے لی ہیں۔ آپ نے اس بات کا تدارک اس ط فرمایا کہ تمام انصار و مہاجرین کو ایک جلسہ میں جمع کر کے اخوت اسلامی کی تلقین فرمائی اوْ کے درمیان مواخات یا بھائی چارہ قائم کر کے ایک مثالی معاشرہ کی بنیاد ڈالی۔ بھائی چا ہ کرنے کا پیغامِ مصطفوی سوخت نہیں ہوا ہے۔ اسے عام کرنے کی ضرورت ہے اور خا

سے وہ معاشرے یا ممالک جن کا دعویٰ ہے کہ وہ اسلامی نظام کے قیام کے حامی ہیں وہاں تو اس طرف خصوصی توجہ دینی چاہیے۔

ایک اور شمع گُل ہو گئی۔ حکیم علی کوثر جنھیں ادبی دنیا میں کوثر چاند پوری کے نام سے جانا جاتا تھا تقریباً ۸۶ سال کی عمر میں ۱۳ رجون ۹۰ء کو وفات پاگئے۔ ۱۴ رجون کی صبح انھیں جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے قبرستان میں سپردِ خاک کر دیا گیا۔ ربّ کریم اُن کی مغفرت فرمائے، انھیں جوارِ رحمت میں جگہ عطا فرمائے اور پس ماندگان کو صبرِ جمیل۔ آمین۔

کوثر صاحب نے ۸ راگست ۱۹۰۴ء کو ضلع بجنور کے چاند پور نامی مقام پر حکیم علی مظفر صاحب کے تیسرے بیٹے کی حیثیت سے آنکھ کھولی جو اپنے دور کے نامور طبیب تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم گھر کی چہار دیواری میں ہوئی اور طب کی تعلیم کے لیے انھیں بھوپال جانا پڑا جہاں آصفیہ طبیہ کالج سے انھوں نے 'حکیم کامل' کی سند حاصل کی اور تمغہ حاصل کیا۔ اس کے بعد ریاست بھوپال کے محکمہ صحت میں طبیب کی حیثیت سے ملازم ہو گئے۔ ریاست بھوپال کے مختلف مقامات پر انھوں نے طبیب کی حیثیت سے خدمات انجام دیں اور اخیر میں افسرالاطباء کے ممتاز عہدہ سے سبکدوشی حاصل کی۔ بعد ازاں بھوپال ہی میں انھوں نے ذاتی شفاخانہ 'کوثر صحت' کے نام سے قائم کیا مگر ۱۹۶۵ء میں ہمدرد نرسنگ ہوم کے قیام کے بعد جناب حکیم عبدالحمید صاحب کی دعوت پر میڈیکل آفیسر کی حیثیت سے دلّی چلے آئے اور تقریباً دو دہوں تک اس سے وابستہ رہے۔

کوثر صاحب کو ادبی اور علمی ذوق ورثہ میں ملا تھا کیونکہ ان کے والد اور بھائی حکیم سید علی اکبر چاند پوری حکیم بھی تھے اور شاعر بھی۔ ان کے یہاں ادبی مجلسیں منعقد ہوتی رہتی تھیں جن سے اُن کے ادبی ذوق کو جلا ملی اور وہ تحقیقی کاوشوں کی جانب مائل ہوئے۔ سب سے پہلے انھوں نے طبی موضوعات پر مضامین لکھے جو اس دور کے موقر طبّی رسائل میں شائع ہوئے۔ ادبی زندگی کا آغاز چوبیس سال کی عمر میں ہوا اور تب سے اخیر وقت تک ان کا قلم چلتا ہی رہا۔ ۱۹۲۶ء میں ان کے افسانوں کا پہلا مجموعہ شائع ہوا۔

قرآن حکیم نے قبیلوں اور نسلوں کے اختلاف کے فلسفہ کو پیش کرتے ہوئے بہت وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے کہ بارگاہِ الٰہی میں شرف کس شخص کو حاصل ہوگا:

"ہم نے تمھیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھیں شاخیں اور قبیلے کیا کہ آپس میں پہچان رکھو، بیشک اس کے یہاں تم میں عزت والا وہ جو تم میں زیادہ پرہیزگار ہے۔" (سورہ حجرات، آیت ۱۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تشریح اس طرح فرمائی:

"تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم کا خمیر مٹی سے اٹھا ہے۔ خبردار تم میں سے کسی عربی کو عجمی پر فضیلت حاصل نہیں اور تم میں سے کوئی سرخ رنگ کا سیاہ رنگ کے لوگوں پر فضیلت نہیں رکھتا اور نہ کسی سیاہ رنگ کے آدمی کو سرخ رنگ پر کوئی برتری حاصل ہے۔" (بخاری)

اسلام نے رنگ اور نسل کے امتیاز کو ختم کرکے عالمی برادری کا تصور پیش کیا ہے۔ یہ تصو آج بھی ہماری رہنمائی کر رہا ہے۔ افسوس یہ ہے کہ 'یورپی برادری' بن رہی ہے اور مشرق جو د کے بڑے مذاہب کا گہوارہ ہے وہاں مذہب سے باندھنے کا کام نہیں لیا جارہا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں پہنچ کر شہر میں امن امان قائم کرنے اور قدیم باشندوں اور مہاجروں کے درمیان خوش گوار تعلقات بنانے کی خاص توجہ فرمائی۔ آپ نے ایک مدبر کی حیثیت سے یہ بات بخوبی سمجھ لی تھی کہ مہاجرین مدینہ میں داخلے کے بعد وہاں کے سماجی، معاشی نظام میں کچھ تبدیلیاں آسکتی ہیں جن قدیم باشندوں کو زحمت ہوسکتی ہے۔ ساتھ ہی ان پر یہ بات بھی عیاں تھی کہ مہاجر نے ترک وطن کرکے اپنے لیے پریشانیاں مول لے لی ہیں۔ آپ نے اس بات کا تدارک اس طر فرمایا کہ تمام انصار و مہاجرین کو ایک جلسہ میں جمع کرکے اخوت اسلامی کی تلقین فرمائی اور کے درمیان مواخات یا بھائی چارہ قائم کرکے ایک مثالی معاشرہ کی بنیاد ڈالی۔ بھائی چار کرنے کا پیغام مصطفوی سرخت نہیں ہوا ہے۔ اسے عام کرنے کی ضرورت ہے اور خاص

سے وہ معاشرے یا ممالک جن کا دعویٰ ہے کہ وہ اسلامی نظام کے قیام کے حامی ہیں وہاں تو اس طرف خصوصی توجہ دینی چاہیے۔

ایک اور شمع گُل ہو گئی۔ حکیم علی کوثر جنھیں ادبی دنیا میں کوثر چاند پوری کے نام سے جانا جاتا تھا تقریباً ۸۶ سال کی عمر میں ۱۳ر جون ۱۹۹۰ء کو وفات پا گئے۔ ۱۴ر جون کی صبح انھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قبرستان میں سپرد خاک کر دیا گیا۔ ربّ کریم اُن کی مغفرت فرمائے، انھیں جوارِ رحمت میں جگہ عطا فرمائے اور پس ماندگان کو صبرِ جمیل۔ آمین۔

کوثر صاحب نے ۸ راگست ۱۹۰۴ء کو ضلع بجنور کے چاند پور نامی مقام پر حکیم علی مظفر صاحب کے تیسرے بیٹے کی حیثیت سے آنکھ کھولی جو اپنے دور کے نامور طبیب تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم گھر کی چہار دیواری میں ہوئی اور طب کی تعلیم کے لیے انھیں بھوپال جانا پڑا جہاں آصفیہ طبیہ کالج سے انھوں نے 'حکیم کامل' کی سند حاصل کی اور تمغہ حاصل کیا۔ اس کے بعد ریاست بھوپال کے محکمہ صحت میں طبیب کی حیثیت سے ملازم ہو گئے۔ ریاست بھوپال کے مختلف مقامات پر انھوں نے طبیب کی حیثیت سے خدمات انجام دیں اور اخیر میں افسر الاطباء کے ممتاز عہدہ سے سبکدوشی حاصل کی۔ بعد ازاں بھوپال ہی میں انھوں نے ذاتی شفاخانہ 'کوثر صحت' کے نام سے قائم کیا مگر ۱۹۶۵ء میں ہمدرد نرسنگ ہوم کے قیام کے بعد جناب حکیم عبدالحمید صاحب کی دعوت پر میڈیکل آفیسر کی حیثیت سے دلّی چلے آئے اور تقریباً دو دہوں تک اس سے وابستہ رہے۔

کوثر صاحب کو ادبی اور علمی ذوق ورثہ میں ملا تھا کیونکہ ان کے والد اور بھائی حکیم سید علی اکبر چاند پوری حکیم بھی تھے اور شاعر بھی۔ ان کے یہاں ادبی مجلسیں منعقد ہوتی رہتی تھیں جن سے اُن کے ادبی ذوق کو جلا ملی اور وہ تحقیقی کاوشوں کی جانب مائل ہوئے۔ سب سے پہلے انھوں نے طبی موضوعات پر مضامین لکھے جو اس دور کے موقر طبی رسائل میں شائع ہوئے۔ ادبی زندگی کا آغاز چوبیس سال کی عمر میں ہوا اور تب سے اخیر وقت تک ان کا قلم چلتا رہی سنہ ۱۹۲۹ء میں ان کے افسانوں کا پہلا مجموعہ شائع ہوا۔

قرآن حکیم نے قبیلوں اور نسلوں کے اختلاف کے فلسفہ کو پیش کرتے ہوئے بہت وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے کہ بارگاہِ الٰہی میں شرف کس شخص کو حاصل ہوگا:

"ہم نے تمھیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھیں شاخیں اور قبیلے کیا کہ آپس میں پہچان رکھو، بیشک اس کے یہاں تم میں عزت والا وہ جو تم میں زیادہ پرہیزگار ہے۔" (سورہ حجرات، آیت ۱۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تشریح اس طرح فرمائی:

"تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم کا خمیر مٹی سے اٹھا ہے۔ خبردار تم میں سے کسی عربی کو عجمی پر فضیلت حاصل نہیں اور تم میں سے کوئی سرخ رنگ کا سیاہ رنگ کے لوگوں پر فضیلت نہیں رکھتا اور نہ کسی سیاہ رنگ کے آدمی کو سرخ رنگ پر کوئی برتری حاصل ہے۔" (بخاری)

اسلام نے رنگ اور نسل کے امتیاز کو ختم کر کے عالمی برادری کا تصور پیش کیا ہے۔ یہ تصور آج بھی ہماری رہنمائی کر رہا ہے۔ افسوس یہ ہے کہ 'یورپی برادری' بن رہی ہے اور مشرق جو دنیا کے بڑے مذاہب کا گہوارہ ہے وہاں مذہب سے باندھنے کا کام نہیں لیا جا رہا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں پہنچ کر شہر میں امن و امان قائم کرنے اور قدیم باشندوں اور مہاجروں کے درمیان خوش گوار تعلقات بنانے کی طرف خاص توجہ فرمائی۔ آپ نے ایک مدبر کی حیثیت سے یہ بات بخوبی سمجھ لی تھی کہ مہاجرین کے مدینہ میں داخلے کے بعد وہاں کے سماجی، معاشی نظام میں کچھ تبدیلیاں آسکتی ہیں جن سے قدیم باشندوں کو زحمت ہوسکتی ہے۔ ساتھ ہی ان پر یہ بات بھی عیاں تھی کہ مہاجرین نے ترک وطن کر کے اپنے لیے پریشانیاں مول لے لی ہیں۔ آپ نے اس بات کا تدارک اس طرح فرمایا کہ تمام انصار و مہاجرین کو ایک جلسہ میں جمع کر کے اخوت اسلامی کی تلقین فرمائی اور مسلمانوں کے درمیان مواخات یا بھائی چارہ قائم کر کے ایک مثالی معاشرہ کی بنیاد ڈالی۔ بھائی چارہ قائم کرنے کا پیغامِ مصطفوی سرخت نہیں ہوا ہے۔ اسے عام کرنے کی ضرورت ہے اور خاص طور

سے وہ معاشرے یا ممالک جن کا دعویٰ ہے کہ وہ اسلامی نظام کے قیام کے حامی ہیں وہاں تو اس طرف خصوصی توجہ دینی چاہیے۔

ایک اور شمع گُل ہو گئی۔ حکیم علی کوثر جنھیں ادبی دنیا میں کوثر چاندپوری کے نام سے جانا جاتا تھا تقریباً ۸۶ سال کی عمر میں ۱۳ رجون ۱۹۹۰ء کو وفات پاگئے۔ ۱۴ رجون کی صبح انھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قبرستان میں سپردِ خاک کر دیا گیا۔ ربِّ کریم اُن کی مغفرت فرمائے، انھیں جوارِ رحمت میں جگہ عطا فرمائے اور پس ماندگان کو صبرِ جمیل۔ آمین۔

کوثر صاحب نے ۸ راگست ۱۹۰۴ء کو ضلع بجنور کے چاندپور نامی مقام پر حکیم علی مظفر صاحب کے تیسرے بیٹے کی حیثیت سے آنکھ کھولی جو اپنے دور کے نامور طبیب تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم گھر کی چہار دیواری میں ہوئی اور طب کی تعلیم کے لیے انھیں بھوپال جانا پڑا جہاں آصفیہ طبیہ کالج سے انھوں نے "حکیم کامل" کی سند حاصل کی اور تمغہ حاصل کیا۔ اس کے بعد ریاست بھوپال کے محکمہ صحت میں طبیب کی حیثیت سے ملازم ہو گئے۔ ریاست بھوپال کے مختلف مقامات پر انھوں نے طبیب کی حیثیت سے خدمات انجام دیں اور اخیر میں افسرالاطباء کے ممتاز عہدہ سے سبکدوشی حاصل کی۔ بعد ازاں بھوپال ہی میں انھوں نے ذاتی شفاخانہ "کوثر صحت" کے نام سے قائم کیا مگر ۱۹۶۵ء میں ہمدرد نرسنگ ہوم کے قیام کے بعد جناب حکیم عبدالحمید صاحب کی دعوت پر میڈیکل آفیسر کی حیثیت سے دلی چلے آئے اور تقریباً دو دہوں تک اس سے وابستہ رہے۔

کوثر صاحب کو ادبی اور علمی ذوق ورثہ میں ملا تھا کیونکہ ان کے والد اور بھائی حکیم سید علی اکبر چاندپوری حکیم بھی تھے اور شاعر بھی۔ ان کے یہاں ادبی مجلسیں منعقد ہوتی رہتی تھیں جن سے اُن کے ادبی ذوق کو جلا ملی اور وہ تحقیقی کاوشوں کی جانب مائل ہوئے۔ سب سے پہلے انھوں نے طبی موضوعات پر مضامین لکھے جو اس دور کے موقر طبی رسائل میں شائع ہوئے۔ ادبی زندگی کا آغاز چوبیس سال کی عمر میں ہوا اور تب سے اخیر وقت تک ان کا قلم چلتا ہی رہا۔ ۱۹۲۶ء میں ان کے افسانوں کا پہلا مجموعہ شائع ہوا۔

کوثر صاحب نے ادب کی ہر صنف میں طبع آزمائی کی اور تقریباً ۱۵ کتابوں کی تخلیق کی ان کے مختلف افسانوی مجموعے وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے جن میں اشک و شرر، رات کا سورج آوازوں کی صلیب قابل ذکر ہیں۔ تنقید میں جہانِ غالب، تحقیق میں بیرم خاں ترکمان، ناولوں میں پتھر کا گلاب، رات اور کلیاں، ناولٹ میں گونگا ہے بھگوان۔ مزاح میں موج کوثر ان کی نمائندہ تخلیقات کہی جا سکتی ہیں۔

کوثر صاحب نظریاتی اعتبار سے اگرچہ کسی ازم کے قائل نہیں تھے، تاہم ادب برائے زندگی ان کا مطمحِ نظر تھا۔ ویسے انھیں ترقی پسند تحریک سے گہری دلچسپی تھی اور وہ اس کی مجلس عاملہ کے رکن بھی تھے۔ انھوں نے معاشرہ کا بہت گہرا مشاہدہ کیا تھا اور اس کے مختلف کرداروں کا عمیق مطالعہ، یہی وجہ ہے کہ ان کے کردار عام آدمیوں کی طرح سانس لیتے ہیں اور اپنی زندگی جیتے ہیں۔ انھوں نے معاشرہ کی صحیح عکاسی کی اور مختلف طبقات کے مسائل کو ابھارنے کی کوشش کی۔ دراصل کوثر صاحب نے پریم چند سے استفادہ کیا اور ان کی روایت کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔

کوثر صاحب نہ صرف اچھے ادیب تھے بلکہ بہت اچھے انسان بھی تھے۔ وہ طبیب ہونے کے سبب معاشرہ کو بھی اسی نظر سے دیکھ کر اس کی بیماریوں کا تدارک چاہتے تھے انھوں نے بھرپور زندگی گزاری اور اپنے پورے دور میں انھوں نے کئی نسلوں کی ذہنی تربیت کی۔ کوثر صاحب نہیں رہے لیکن ان کا نام باقی رہے گا، ان کی خدمات ہمیں یاد رہیں گی۔

ادارہ پسماندگان کے غم میں شریک ہے اور مرحوم کی مغفرت کی دعا کرتا ہے۔

محمد بدیع الزماں

حیات و موت پر اقبال کے تصوّرات

قرآن کی روشنی میں

(۲)

(۴) موت :

وجود، جان و تن کا تعلق اور حیاتِ انسانی پر اقبال کے جو تصوّرات ہیں ان ہی تصوّرات کی اگلی کڑی موت ہے۔ اقبال اپنے کلام کے خود شارح ہیں۔ چنانچہ وجود کیا ہے؟ جان و تن کا تعلق کیا ہے؟ اور حیات کیا ہے جیسے سوالات اٹھا کر جس طرح انھوں نے خود ان کا جواب دیا ہے اسی طرح وہ خود یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ: "موت کیا ہے؟" اور خود ہی اس کا جواب دیتے ہیں ؎

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمانِ غیور
موت کیا شے ہے؟ فقط عالمِ معنی کا سفر!

(ضربِ کلیم: "لاہور و کراچی")

"بانگِ درا" کی نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" میں اقبال "موت کیا شے ہے؟" پر مزید روشنی اس طرح ڈالتے ہیں:

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے — خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
خوگرِ پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں! — موت اس گلشن میں جز سنجیدنِ پر کچھ نہیں!

جناب محمد بدیع الزماں، ریٹائرڈ ایڈیشنل ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ، ہارون نگر، فرسٹ سیکٹر، پھلواری شریف پٹنہ ۸۰۱۵۰۵

اقبؔال موت کو انسانی زندگی کا کوئی سانحہ نہیں قرار دیتے بلکہ زندگی کو ایک وقفہ قرار دیتے ہوئے ”آگے چلیں گے دم لے کر“ پر یقین رکھتے ہیں۔ وہ غم کے وجود کو تسلیم تو کرتے ہیں مگر اس سے فرار نہیں ڈھونڈتے بلکہ اس سے ان کے عزم و ارادہ میں اور پختگی آتی ہے اور مشکلات پر قابو پانے کے حوصلے بلند ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک غم آشنائی یا کیفیتِ سوز و گداز بلند فطرت کی دلیل ہے یعنی انسانی فطرت کی بلندی غم آشنائی ہی پر موقوف ہے جس کی مثال اقبؔال نے رفعت شبنم سے دی ہے ؎

جس طرح رفعتِ شبنم ہے مذاقِ رم سے　　　میری فطرت کی بلندی ہے نوائے غم سے

(بانگِ درا: ”نوائے غم“)

”بانگ درا“ ہی کی ایک نظم: ”فلسفۂ غم“ میں اسی نکتہ کو وہ اور زیادہ واضح کرتے ہیں ؎

حادثات غم سے ہے انسان کی فطرت کو کمال　　　غازہ ہے آئینۂ دل کے لیے گرد ملال

غم زندگی کی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے اور ایک اساسی شے بھی۔ یہ ایک ایسی کیفیت ہے جس سے دل اور دماغ دونوں شدید طور پر متاثر ہوتے ہیں۔ اقبال غم کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے روح کو غم کے ان جذبوں سے پاک کر کے مثبت راہوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ خوف کی تصویر دکھا کر اس سے مغلوب ہونے کے بجائے اس پر قابو پانے کی ترغیب دیتے ہیں۔ وہ اپنے لب و لہجہ اور زورِ بیان سے یاس و حرماں کو نشاط اور ابتہاج سے بہتر بناتے ہیں ؎

غم نہیں غم روح کا اِک نغمۂ خاموش ہے　　　جو سرود بربطِ ہستی سے ہم آغوش ہے

(بانگِ درا: ”فلسفۂ غم“)

”بانگِ درا“ کی نظم: ”ہمایوں“ میں کہتے ہیں:

موت کی لیکن دلِ دانا کو کچھ پروا نہیں　　　شب کی خاموشی میں جُز ہنگامۂ فردا نہیں!

موت کو سمجھتے ہیں غافل اختتامِ زندگی　　　ہے یہ شامِ زندگی صبحِ دوامِ زندگی!

قرآنی تصوّرات کے تحت چونکہ حیات ”ذوقِ سفر کے سوا“ کچھ بھی اہمیّت نہیں رکھتی اس لیے، اقبؔال کے نزدیک، موت اس سفر کی آخری نہیں بلکہ حیات کے بعد دوسری منزل ہے۔ قرآن کی رو سے انسان کی زندگی میں ایک مسلسل تغیّر اور درجہ بدرجہ تبدیلی پائی جاتی ہے۔ ارشاد ہے:

”پس نہیں، میں (خدا) قسم کھاتا ہوں شفق کی، اور رات کی، اور جو کچھ وہ سمیٹ لیتی

ہے، اور چاند کی جب کہ وہ ماہِ کامل ہو جاتا ہے، تم کو ضرور درجہ بدرجہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گزرتے چلے جانا ہے"۔ (سورۃ الانشقاق ۸۴۔ رکوع ۱)

اس درجہ بدرجہ ایک حالت سے دوسری حالت تک گزرنے کے قرآن میں تین مراحل قائم کیے گئے ہیں۔ فرمایا گیا:۔

"اسی زمین سے ہم نے تم کو پیدا کیا ہے، اسی میں ہم تمھیں واپس لے جائیں گے اور اسی سے تم کو دوبارہ نکالیں گے"۔ (سورۃ طٰہٰ ۲۰۔ آیت ۵۵)

"تم اللہ کے ساتھ کفر کا رویّہ کیسے اختیار کرتے ہو، حالانکہ تم بے جان تھے، اس نے تم کو زندگی عطا کی، پھر وہی تمہاری جان سلب کرے گا، پھر وہی تمھیں دوبارہ زندگی عطا کرے گا۔ پھر اسی کی طرف تمہیں پلٹ کر جانا ہے"۔ (سورۃ البقرہ ۲۔ آیت ۲۸)

یہ کہ ہر انسان کو ان تین مراحل سے گزرنا ہوگا اس کی آگاہی جنّت سے نکالے جانے کے وقت ہی اسے دی گئی تھی۔ فرمایا گیا تھا:

"(اے آدم) اتر جاؤ (جنت سے)، تم ایک دوسرے (یعنی انسان اور شیطان) کے دشمن ہو، اور تمھارے لیے ایک خاص مدّت تک زمین ہی جائے قرار اور سامانِ زیست ہے"۔ اور فرمایا: "وہیں تم کو جینا اور وہیں مرنا ہے اور اسی میں سے تم کو آخر کار نکالا جائے گا"۔

(سورۃ الاعراف ۷۔ رکوع ۲)

اقبال جب کہتے ہیں کہ: "موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے"، تو وہ درج ذیل آیت کی یاد دلاتے ہیں:۔

"پھر دیکھو، وہ موت کی جان کنی حق لے کر آپہنچی، یہ وہی چیز ہے جس سے تو بھاگتا تھا"۔

(سورۃ قٓ ۵۰۔ آیت ۱۹)

حق لے کر آپہنچنے سے مراد "تجدیدِ مذاقِ زندگی" ہے یعنی انسان پر موت کے وقت یہ حقیقت کھلتی ہے کہ اب وہ زندگی کے دوسرے مرحلہ میں داخل ہو رہا ہے جس کی خبر اس کو برابر دی جاتی رہی تھی۔ اسے اس گھڑی یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آخرت برحق ہے۔ جب اقبال یہ کہتے ہیں کہ "موت کیا ہے؟ فقط عالمِ معنیٰ کا سفر"، تو وہ درج ذیل آیات کی ترجمانی کرتے ہیں:

"ہرگز نہیں، جب جان حلق تک پہنچ جائے گی، اور کہا جائے گا کہ ہے کوئی جھاڑ پھونک کرنے والا اور آدمی سمجھ لے گا کہ یہ دنیا سے جدائی کا وقت ہے۔ اور پنڈلی سے پنڈلی

جڑ جائے گی، وہ دن ہوگا تیرے رب کی طرف روانگی کا"۔ سورۃ القیٰمۃ ۷۵۔رکوع ۱)

موت کے پردے میں حیات بعد الممات کی خوش آئند اور پائیدار زندگی کی اہمیت پر اقبالؔ نے مختلف طریقوں سے اظہارِ خیال کیا ہے۔ پہلے تو وہ یہ باور کراتے ہیں :

خفتہ خاک پے سپر میں شرار اپنا تو کیا؟ — عارضی محمل ہیں ہے مشتِ غبار اپنا تو کیا؟
زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں — ٹوٹنا جس کا مقدر ہو، یہ وہ گوہر نہیں

("والدہ مرحومہ کی یاد میں")

اور پھر انسانی زندگی کے تسلسل کو قائم رکھنے کے لیے خدا کے منصوبوں کا بیان اسی نظم میں اس طرح کرتے ہیں :-

زندگی محبوب ایسی دیدۂ قدرت میں ہے — ذوقِ حفظِ زندگی ہر چیز کی فطرت میں ہے
موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ حیات — عام یوں اس کو نہ کر دیتا نظامِ کائنات
ہے اگر ارزاں تو یہ سمجھو اجل کچھ بھی نہیں — جس طرح سونے سے جینے میں خلل کچھ بھی نہیں

آخری شعر کے دوسرے مصرع میں اقبالؔ نے درج ذیل آیت کی ترجمانی کی ہے :-

"وہی ہے جو رات کو تمھاری روحیں قبض کرتا ہے اور دن کو جو کچھ تم کرتے ہو اسے جانتا ہے۔ پھر دوسرے روز وہ تمھیں اسی کاروبار کے عالم میں واپس بھیج دیتا ہے تاکہ زندگی کی مقررہ مدّت پوری ہو۔ آخر کار اسی کی طرف تمھاری واپسی ہے، پھر وہ تمھیں بتا دے گا کہ تم کیا کرتے رہے ہو!"۔ (سورۃ الانعام ۶، آیت ۶۰)

زندگی کی بے ثباتی کے متعلق خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ہر متنفّس کو موت کا مزا چکھنا ہے، پھر تم ہماری طرف ہی پلٹا کر لائے جاؤ گے"۔
(سورۃ العنکبوت ۲۹۔ آیت ۵۷)

"اور یہ بھی واقعہ ہے کہ اللہ ہی کے قبضہ میں زمین اور آسمانوں کی سلطنت ہے، اسی کے اختیار میں زندگی اور موت ہے، اور تمھارا کوئی حامی و مددگار ایسا نہیں ہے جو تمھیں اس سے بچا سکے"۔ (سورۃ التوبہ۔ ۹۔آیت ۱۱۶)

"رہی موت، تو جہاں بھی تم ہو وہ بہرحال تمھیں آکر رہے گی خواہ تم کیسی ہی مضبوط

عارفوں میں ہو" (سورۃ النساء ۴۔ رکوع ۱۱)

"(ان ظالموں) سے کہو: "جس موت سے تم بھاگتے ہو وہ تو تمھیں آ کر رہے گی۔ پھر تم اس کے سامنے پیش کیے جاؤ گے جو پوشیدہ اور ظاہر کا جاننے والا ہے، اور وہ تمھیں بتا دے گا کہ تم کیا کچھ کرتے رہے ہو"۔ (سورۃ الجمعہ ۶۲۔ آیت ۸)

اقبال کے درج ذیل اشعار میں متذکرہ بالا آیات ہی کی ترجمانی ملتی ہے:۔

موت ہر شاہ و گدا کے خواب کی تعبیر ہے   اس ستم گر کا ستم انصاف کی تصویر ہے

(بانگ درا: "گورستانِ شاہی")

حیات بعد الممات کی ابدی زندگی کے مقابلہ میں دنیاوی زندگی "کوئی دم" سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔ اسی نکتہ کو اقبال نے "گورستان شاہی" میں اس طرح ذہن نشین کرایا ہے:۔

زندگی انساں کی ہے مانندِ مرغِ خوش نوا   شاخ پر بیٹھا کوئی دم چہچہایا اڑ گیا

آہ! کیا آئے ریاضِ دہر میں ہم کیا گئے   زندگی کی شاخ سے پھوٹے، کھلے مرجھا گئے

اسی "کوئی دم" کو "بانگ درا" کی غزلیات حصہ دوئم کے اس شعر میں "اک دم" قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں ؎

زندگی انسان کی اِک دم کے سوا کچھ بھی نہیں   دم ہوا کی موج ہے، رم کے سوا کچھ بھی نہیں

اقبال نے دنیوی زندگی کو "کوئی دم"، اور "اِک دم" کہہ کر درج ذیل آیات کی ترجمانی کی ہے:۔

"پس اے نبی، صبر کرو جس طرح اولوالعزم رسولوں نے صبر کیا ہے، اور ان (کافرین اور منکرین) کے معاملہ میں جلدی نہ کرو۔ جس روز یہ لوگ اس چیز کو دیکھ لیں گے جس کا انھیں خوف دلایا جا تا ہے تو انھیں یوں معلوم ہوگا کہ جیسے دنیا میں دن کی ایک گھڑی بھر سے زیادہ نہیں رہے تھے۔ بات پہنچا دی گئی، اب کیا نافرمان لوگوں کے سوا اور کوئی ہلاک ہوگا؟" (سورۃ الاحقاف ۴۶۔ آیت ۳۵)

"پھر اللہ تعالیٰ ان سے پوچھے گا: "بتاؤ زمین میں تم کتنے سال رہے؟" وہ کہیں گے: "ایک دن یا دن کا بھی کچھ حصہ ہم وہاں ٹھہرے ہیں، شمار کرنے والوں سے پوچھ لیجیے۔ ارشاد ہوگا: تھوڑی ہی دیر ٹھہرے ہونا، کاش تم نے یہ اس وقت جانا ہوتا۔ کیا تم نے یہ سمجھ رکھا تھا کہ ہم نے تمھیں فضول ہی پیدا کیا ہے اور تمھیں ہماری طرف کبھی پلٹنا ہی نہیں

ہے"۔ (سورۃ: المؤمنون ۲۳۔ رکوع ٦)

"اور جب وہ ساعت (یعنی قیامت) برپا ہوگی تو مجرم قسمیں کھا کھا کر کہیں گے کہ ہم ایک گھڑی بھر سے زیادہ نہیں ٹھہرے ہیں۔ اسی طرح دنیا کی زندگی میں وہ دھوکا کھایا کرتے تھے"۔ (سورۃ الروم ۔۳۰۔ آیت ۵۵)

(۵) حیات بعد الممات

قرآن کی رو سے زندگی کے تین مرحلوں میں حیات بعد الممات تیسرا اور آخری مرحلہ ہے۔ چونکہ ہر انسان کو اس مرحلہ سے گزرنا ہے۔ اس لیے اس مرحلہ سے گزارے جانے کے لیے ہر شخص کو زندگی کے دوسرے مرحلے یعنی موت سے گزرنا پڑتا ہے اور یہی موت کا راز نہاں ہے۔ اقبالؔ "بانگ درا" کی نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" میں کہتے ہیں:

آہ! غافل! موت کا رازِ نہاں کچھ اور ہے! نقش کی ناپائیداری سے عیاں کچھ اور ہے!
جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں
رفعتِ ہستی خاک غم کی شعلہ افشانی سے ہے سرد یہ آگ اس لطیف احساس کے پانی سے ہے
آہ! یہ ضبط فغاں غفلت کی خاموشی نہیں! آگہی ہے یہ دلاسائی، فراموشی نہیں

حیات بعد الممات کے قرآنی تصورات کو اقبالؔ نے اسی نظم میں کئی مثالیں دے کر ذہن نشین کرایا ہے۔ ایک مثال تخمِ گل کی ہے:

تخمِ گل کی آنکھ زیرِ خواب بھی بیخواب ہے کس قدر نشو و نما کے واسطے بیتاب ہے
زندگی کا شعلہ اس دانے میں جو مستور ہے خود نمائی، خود فزائی کے لیے مجبور ہے
سردیٔ مرقد سے بھی افسردہ ہو سکتا نہیں خاک میں دب کر بھی اپنا سوز کھو سکتا نہیں
پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے یہ
موت سے قبائے زندگی پاتا ہے یہ

پھول بن کر اپنی تربت سے تخمِ گل کے نکل آنے ہی کی وجہ سے اقبالؔ موت کو "تجدید مذاقِ زندگی" کا نام دیتے ہیں۔ انھوں نے انسان کی اس مردہ حالت سے زندہ کیے جانے کو اپنی

شاعری کے ہر دور میں مختلف طریقوں سے ذہن نشین کرایا ہے۔ مثلاً "بانگ درا" کی غزلیات حصہ اوّل میں کہتے ہیں ؎

تو نے دیکھا ہے کبھی اے دیدۂ عبرت کہ گل
ہو کے مردہ خاک سے رنگین قبا کیونکر ہوا

موت کے بعد دوبارہ زندگی پانے یا زندہ کیے جانے کی ان مثالوں میں اقبالؔ نے درج ذیل آیات پر ایمان رکھنے کی تلقین کی ہے:

"اور وہ اللہ ہی ہے جو ہواؤں کو اپنی رحمت کے آگے آگے خوشخبری لیے ہوئے بھیجتا ہے، پھر جب وہ پانی سے لدے ہوئے بادل اٹھا لیتی ہیں تو انھیں کسی مردہ زمین کی طرف حرکت دیتا ہے اور وہاں مینھ برسا کر (اسی مری ہوئی زمین سے) ہر طرح کے پھل نکال لاتا ہے۔ دیکھو، اس طرح ہم مردوں کو حالتِ موت سے نکالتے ہیں۔ شاید کہ تم اس مشاہدے سے سبق لو" (سورۃ الاعراف ۷۔ آیت ۵۷)

"(تم برسات میں دیکھتے ہو کہ) اللہ نے آسمان سے پانی برسایا اور یکایک مردہ پڑی ہوئی زمین میں اس کی بدولت جان ڈال دی۔ یقیناً اس میں ایک نشانی ہے سننے والوں کے لیے" (سورۃ النحل ۱۶۔ آیت ۶۵)

اقبالؔ کی نظم: "والدہ مرحومہ کی یاد میں" آدھے سے زیادہ اشعار صرف حیات بعد الممات سے متعلق ان کے تصورات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنی دیگر نظموں اور غزلوں میں بھی اس نکتہ کو بار بار ذہن نشین کرایا ہے۔ اس لیے کہ انسان باوجودیکہ وہ خدا اور ہر وہ چیز جو خدا سے منسوب کی جاتی ہے اُن پر ایمان و یقین رکھتا ہے مگر اسے دوبارہ زندہ کیے جانے پر یقین مشکل ہی سے آتا ہے جس کا پتہ اور ثبوت اس کی دنیوی زندگی دیتی ہے۔ اس نظم میں اقبالؔ نے تخم گل کے علاوہ موج مضطر کا نقش ہوا ہالائے آب کو توڑ کر حباب تعبیر کرنے اور پھر رات کے اندھیرے کے بعد صبح ہونے کی مثالیں دے کر بھی یہ باور کرایا ہے کہ

یہ اگر آئینِ ہستی ہے کہ ہو ہر شام صبح
مرقدِ انساں کی شب کا کیوں نہ ہو انجام صبح؟

دوبارہ زندہ کیے جانے کی وجہ بھی خدا تعالےٰ نے یہ بتائی ہے کہ اس کا براہ راست تعلق روزِ آخرت سے ہے جہاں ہر کسی کو اپنے اپنے عمل کا بدلہ دیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا:

"ہم یقیناً ایک روز مردوں کو زندہ کرنے والے ہیں۔ جو کچھ افعال انھوں نے کیے ہیں وہ سب ہم لکھتے جا رہے ہیں، اور جو کچھ آثار انھوں نے پیچھے چھوڑے ہیں وہ بھی ہم ثبت کر رہے ہیں۔ ہر چیز کو ہم نے ایک کھلی کتاب میں درج کر رکھا ہے"۔ سورۃ یٰسین ۳۶ آیت ۱۲)

"یہ (روز آخر) اس لیے ہوگا کہ اللہ ہر متنفس کو اس کے کیے کا بدلہ دے۔ اللہ کو حساب لیتے کچھ دیر نہیں لگتی"۔ (سورۃ ابراہیم ۱۴۔ آیت ۵۱)

"اور تم دیکھتے ہو کہ زمین سوکھی پڑی ہے، پھر جہاں ہم نے اس پر مینہہ برسایا کہ یکایک وہ پھبک گئی اور اس نے ہر قسم کی خوش منظر نباتات اگلنی شروع کر دی۔ یہ سب کچھ اس وجہ سے ہے کہ اللہ ہی حق ہے اور وہ مردوں کو زندہ کرتا ہے، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے اور یہ (اس بات کی دلیل ہے) کہ قیامت کی گھڑی آ کر رہے گی، اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔ اور اللہ ضرور ان لوگوں کو اٹھائے گا جو قبروں میں جا چکے ہیں"۔ (سورۃ الحج ۲۲۔ رکوع ۱)

(۶) آخرت

نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" کے آخری بند میں اقبال نے حیات بعد الممات یعنی زندگی کے تیسرے مرحلے سے گزارنے کی وجہ اور اس کی رسم و راہ کو اور اس کو ذہن نشین کرایا ہے اور اس کو وہ زندگی کے تسلسل میں ایک جولاں گاہ قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں ؎

آخرت بھی زندگی کی ایک جولاں گاہ ہے
ہر منزلِ ہستی کی رسم و راہ ہے مختلف

اس جولانگاہ میں جو چیز کام آتی ہے وہ صرف انسان کا عمل ہے جس کے حساب کتاب کے لیے خدا نے حیات و موت کو ایجاد کیا۔ چنانچہ اقبالؔ پھر عمل کی بات دہراتے ہیں ؎

سازگار آب و ہوا تخم عمل کے واسطے
ہے وہاں بے حاصلی کشتِ اجل کے واسطے

("والدہ مرحومہ کی یاد میں")

اقبال کا یہ شعر درج ذیل آیت کا ترجمان ہے:

"اسی کی طرف تم سب کو پلٹ کر جانا ہے، یہ اللہ کا پکا وعدہ ہے۔ بیشک پیدائش

کی ابتدا وہی کرتا ہے پھر وہی دوبارہ پیدا کرے گا تاکہ جو لوگ ایمان لائے اور جنھوں نے نیک عمل کیے ان کو انصاف کے ساتھ جزا دے، اور جنھوں نے کفر کا طریقہ اختیار کیا وہ کھولتا ہوا پانی پئیں اور دردناک سزا بھگتیں اس انکارِ حق کی پاداش میں جو وہ کرتے تھے۔"
(سورۃ یونس ۱۰۔ آیت ۴)

(۷) حیاتِ ابدی

حیات و موت کے ان سارے مضمرات پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے، بالتصریح روشنی ڈالتے ہوئے اقبالؔ اس "حیاتِ ابدی" کا تصوّر بھی پیش کرتے ہیں جو انسانی زندگی کا بامقصد انجام ہے۔ "ضربِ کلیم"، کی نظم: "حیاتِ ابدی" میں کہتے ہیں:

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگر و خودگر و خود گیر خودی یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے!

اس مختصر سی نظم میں اقبالؔ نے "حیاتِ ابدی" کا مستحق بننے کے لیے اپنی خودی کو خود نگر اور خودگر اور خودگیر بنانے کی تلقین کی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہی "سِرّ زندگانی" ہے ؎

خودی میں ڈوب جا غافل یہ سِرّ زندگانی ہے نکل کر حلقۂ شام و سحر سے جاوداں ہو جا
(بانگِ درا: "طلوعِ اسلام")

اقبالؔ جب خودی کے خود نگر و خودگیر و خودگر ہونے کی بات کرتے ہیں تو وہ درج ذیل آیات کی ترجمانی کرتے ہیں جن میں یہی تینوں صفات کسی انسان کو "حیاتِ ابدی" کا مستحق بناتی ہیں:

"وہ دن جب کہ ہم جہنّم سے پوچھیں گے کیا تو بھر گئی؟ اور وہ کہے گی کیا اور کچھ ہے؟ اور جنت متقین کے قریب لے آئی جائے گی، کچھ بھی دور نہ ہو گی۔ ارشاد ہو گا: "یہ ہے وہ چیز جس کا تم سے وعدہ کیا جاتا تھا، ہر اس شخص کے لیے جو بہت رجوع کرنے والا اور بڑی نگہداشت کرنے والا تھا، جو بے دیکھے خدا سے ڈرتا تھا اور جو دلِ گرویدہ لیے ہوئے آیا ہے۔ داخل ہو جاؤ جنّت میں سلامتی کے ساتھ۔" وہ دن حیاتِ ابدی کا دن ہو گا۔ وہاں ان کے لیے وہ سب کچھ ہو گا جو وہ چاہیں گے اور ہمارے پاس

اس سے بھی زیادہ بہت کچھ ان کے لیے ہے" (سورۃ ق ۔ ۵۔ رکوع ۳)

خودنگر، خودگیر اور خودگر خودی اسی وقت حیاتِ ابدی حاصل کرپاتی ہے جب اسے عشق سے مملو کیا جائے اور یہ عشق ہے دل کی گرویدگی اور ہر حال میں خدا کی طرف رجوع کرنا جس کا ذکر اوپر کی آیات میں ہوا ہے۔ اسی لیے اقبالؔ کہتے ہیں ؎

عشق کے خورشید سے شامِ اجل شرمندہ ہے | عشق سوزِ زندگی ہے تا ابد پائندہ ہے

(بانگِ درا: "فلسفۂ غم")

اقبالؔ کے نزدیک عشق کے بغیر خودی ایک اندھی قوت ہے۔ "انا" کو عشق ہی سے تقویت ملتی ہے۔ "بانگِ درا" کی نظم: "دردِ عشق" میں وہ عشق کو "گوہرِ آب دار" سے موسوم کرتے ہیں۔ عشق کی تعریف اسی مجموعہ کی نظم "عشق اور موت" میں اس طرح کرتے ہیں: ۔

شرر بن کے رہتی ہے انساں کے دل میں | وہ ہے نورِ مطلق کی آنکھوں کا تارا
ٹپکتی ہے آنکھوں سے بن بن کے آنسو | وہ آنسو کہ ہو جن کی تلخی گوارا

یہ تھا حیات و موت پر اقبالؔ کے تصوّرات کا جائزہ ۔ اسرارِ مرگ و حیات پر اردو شاعری میں ہزار ہا اشعار رقم کیے گئے ہیں مگر قرآنی تصوّرات کو کوزہ میں بند کر کے ان کے ایک ایک نکتہ کو حکیمانہ اور فلسفیانہ استدلال کے ساتھ ساتھ باقاعدگی سے پیش کرنا جو حاصل مطالعہ ہو صرف اقبالؔ کا حصّہ ہے۔ انھوں نے پیدائش سے لے کر روزِ آخرت تک کے سارے مراحل کو قرآن کی رو سے ایک ہی لڑی میں پرو کر مختلف کڑیوں کے وقوع پذیر ہونے کی وجوہ پر بسیط روشنی ڈالی ہے۔ اقبالؔ کی شخصیت اس لیے اردو شاعری میں منفرد ہے کہ انھوں نے جو کچھ کہا وہ "محرمِ رازِ درونِ میخانہ" کی حیثیت سے کہا۔ سبھی اردو شعراء نے اپنی زبان دانی کی تعلّی کی مگر اقبالؔ نے یہ تعلّی کی:

کی حق سے فرشتوں نے اقبالؔ کی غمازی | گستاخ ہے کرتا ہے فطرت کی حنابندی
خاکی ہے مگر اس کے انداز ہیں افلاکی | رومی ہے نہ شامی ہے کاشی نہ سمرقندی!
سکھلائی فرشتوں کو آدم کی تڑپ اس نے | آدم کو سکھاتا ہے آدابِ خداوندی!

(بالِ جبریل: غزل ۵۱)

ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی

پریم چند کے دیہی افسانے

کسان اور نیا زرعی نظام

ایک پرانی کہاوت ہے "شہر انسان نے بسائے اور گاؤں خدا نے" اور قدرت سے اسی قربت
وجہ سے گاؤں ہمیشہ حسن وسادگی کا مرکز رہا ہے۔ انسانی آبادی کے بڑے حصہ نے بھی اسی کے
وش میں پرورش پائی ہے اور پیداواری وسائل میں زراعت کو بنیادی اہمیت حاصل ہونے کے
عث اسے دوسرے پیشوں سے برتر اور آزاد پیشہ کہا جاتا ہے جہاں تخم کاری سے پھول پھل آنے تک
سان ہر روز ایک نئی مسرت سے دوچار ہوتا ہے لیکن زراعت کی اس عظمت اور ترفع کے باوجود
ہذب سماج اور اس کے ادب نے دیہی معاشرہ کو کبھی درخور اعتنا نہیں سمجھا۔ ادب میں اس چشم پوشی
کیا اسباب ہو سکتے ہیں۔ کیا ادیبوں کا تعلق کبھی اس معاشرے سے نہیں رہا ہے یا پھر قدیم
ستحصال پسند معاشرے میں محنت کے تمام پیشے چونکہ کمتر لوگوں یا مفتوح اقوام اور غلاموں کی ذمہ داری
صور کیے جاتے تھے اس لیے جاگیرداروں اور سامنتوں کے ادب میں دیہی معاشرے یا اس کے حوالے
ے فطرت کی عکاسی ممکن نہیں تھی اور فطرت بھی ان کے لیے ایسا عقدہ تھی جس کے رازوں سے
رف دیوتا ہی واقف تھے اور دیوتاؤں کے بارے میں کسی طرح کا تجسس کفر کے مترادف تھا۔ پھر
ون لطیفہ کی پرانی تقویم میں ادب نام تھا اس جذباتی اور تخیلی اظہار کا، جس کے لیے مشاہدہ کی

ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی، ریڈر شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ضرورت نہیں تھی۔ اس لیے ایک زمانے تک ادب فطرت کے احوال و کوائف اور انسانی زندگیوں پر مرتب ہونے والے ان کے اثرات کی عکاسی سے محروم رہا اور شہری زندگی کی کثرت تکرار ادب میں جمود اور گھٹن کا سبب بن گئی۔ لیکن سائنسی اور صنعتی شعور کے آغاز نے جہاں ادب کو ان تنگ دائروں سے نجات دلائی وہاں جمہوری شعور کے فروغ نے ان انسانوں سے بھی دلچسپی پیدا کر دی جنھیں اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا تھا۔ ادب میں فطرت پسندی، حقیقت نگاری اور انسان دوستی اسی جدید شعور کا نتیجہ ہیں۔ اردو میں ان رجحانات کو انیسویں صدی میں مغربی تہذیب و تمدن اور ادب کے زیر اثر تقویت ملی، ان ہی کی وجہ سے قومی آزادی کی خواہش اور نئے سماج کی تشکیل کا تصور بیدار ہوا اور ادب میں نئے نئے تصورات، اصلاحی تحریکوں کے ساتھ نئی اصناف بھی راہ پانے لگیں۔ اردو ناول اور افسانے کا تعلق بھی جدید شعور اور حقیقت نگاری سے ہے۔ ابتدا میں یہ افسانہ اگرچہ ادیبوں کے قصباتی پس منظر کے باوجود نئے ابھرتے ہوئے متوسط طبقہ کی کارگزاریوں کا آئینہ بنی رہی۔ لیکن بیسویں صدی کے آغاز میں جب تحریک آزادی کے پس منظر میں نئی قوم پرستی اور نئے وسیع تر سماج کا تصور ابھرنے لگا تو نگاہ انتخاب ان انسانوں پر بھی پڑی جو اپنی حیثیت میں کمتر لیکن تعداد اور قوت کے اعتبار سے کہیں زیادہ برتر تھے اور فطرت کی آغوش میں پرورش پانے کی وجہ سے تصنع و تکلف سے بے نیاز تھے۔ پریم چند نے بھی اپنی ادبی زندگی کا آغاز ان ہی تحریکوں کے زیر اثر کیا تھا۔ دیہی زندگی سے پریم چند کی زندگی کا تعلق کئی نوعیتوں کا تھا۔ انھوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اگرچہ شہروں میں گزارا تھا لیکن وہ ایک چھوٹے سے گاؤں میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت بھی ان ہی کھیت کھلیانوں، باغ باغیچوں، کچے مکانوں اور سادہ لوح محنتی کسانوں کے درمیان ہوئی تھی جس نے انھیں فطرت پسند اور عوام دوست بنا دیا تھا اور یہ نقوش اتنے گہرے تھے کہ زندگی کے آخری لمحوں تک ذہن ان کی گرفت سے آزاد نہیں ہو سکا۔ پریم چند کے ان تجربات، مشاہدات اور جذباتی وابستگیوں نے ان خارجی عوامل سے بھی اثر قبول کیے تھے جن میں ٹیگور کی فطرت پسندی، ٹالسٹائی کی انسان دوستی، تراجم کے حوالہ سے مغربی ادب کی روشن خیالی کے علاوہ نئے سیاسی نظام، جمہوری شعور کے فروغ اور تحریک آزادی کے قومی عناصر بھی شامل ہو گئے تھے۔ ایک ادیب و فن کار کی حیثیت سے ان کا یہ فرض بھی تھا کہ وہ گرے پڑے عوام، غریب و محنت کش انسانوں کے دکھ درد میں شریک ہو کر ان کی زندگیوں کو بہتر بنانے کی جد و جہد

میں حصہ لیں جو بھوک و پیاس، بیماری و افلاس اور نئے زرعی نظام کے بوجھ تلے دبے ہوئے سسک رہے تھے اور جس کا سبب ان کے نئے سفید فام آقا ہی نہیں تھے بلکہ وہ اہل وطن بھی تھے جنھوں نے نئے نظام کا حصہ بننا قبول کر لیا تھا۔

برطانوی سامراج نے ہندوستان میں تخریب و تعمیر دونوں ہی طرح کی خدمتیں انجام دی تھیں اس نے اگرچہ پرانے جاگیرداری نظام سماج اور اقدار کو درہم برہم کر دیا تھا تو ملک کو ایک نیا آئینی نظام نئے طبقاتی سماج کا تصور اور نئے افکار سے بھی روشناس کرایا تھا۔ اس نے اگر دیہی اور چھوٹی صنعتوں کی تباہی سے ملک کو معاشی بحران میں مبتلا کر دیا تھا تو بڑی صنعتوں کے ابتدائی تعارف سے نئے ہندوستان کے تعمیر کی راہ بھی دکھائی تھی اور ان ملکی سرمایہ دار قوتوں کو سامنے لا کر کھڑا کر دیا تھا جو ابتدا میں اگرچہ نئی منڈیوں اور نئے راستوں کی تلاش میں مغربی سامراج کے ساتھ تعاون کر رہے تھے لیکن اب ان کے مفادات ٹکرانے لگے تھے جس سے نہ صرف ہندوستان کی تحریک آزادی کو تقویت ملی بلکہ ان عوامی قوتوں کا اتحاد بھی ناگزیر ہو گیا جن کا بیشتر حصہ گاؤں اور دیہات میں آباد تھا۔ اور دیہی معاشرے پر اگرچہ برطانوی مصنوعات کے لیے راہ ہموار کرنے کی کوشش میں ملکی صنعتوں کی دانستہ تباہی کا براہ راست اثر نہیں پڑا تھا لیکن صنعت و حرفت کے زوال کے بعد ملک میں زراعت ہی آمدنی کا واحد ذریعہ رہ گئی تھی جس پر قدرت پانے کے لیے ہر صاحب اختیار بےچین نظر آتا تھا جس کی وجہ سے دیہی معاشرے کی نہ صرف اہمیت و افادیت میں اضافہ ہو گیا تھا بلکہ اسے نئے مسائل اور نئے انداز تصادم سے دوچار ہونا پڑا تھا۔ لیکن اس دیہی معاشرے اور زراعت پر سب سے کاری ضرب وہ نیا زرعی نظام تھا جس نے سرکار اور کسان کے درمیان نئے چھوٹے بڑے دلال زمین دار طبقہ جنم دیا تھا۔ یہ نیا طبقہ جہاں شہری اور دیہی معاشرے میں رابطہ کی حیثیت رکھتا تھا وہاں اس کی مسلسل زیادتیوں اور ربط نے روشن خیال اور انسان دوست ذہنوں کو کسان کا ہمدرد بھی بنا دیا تھا اور ادب میں بھی ان کے بارے میں اظہار کیا جانے لگا تھا۔ ہندوستان کے جدید ادب کی طرح اردو جدید ادب کا منظر نامہ بھی ان ہی ابھرتی، امنڈتی قوتوں اور متضاد و متنوع ذہنی اور جذباتی رویوں سے عبارت ہے جس میں پریم چند کو اس لیے فوقیت حاصل ہے کہ انھیں انتشار اور بحران کے اس عبوری دور میں سماجی قوت کے اس مرکز و محور سے نہ صرف قرب حاصل تھا بلکہ دیگر ادیبوں و فن کارو ا

کے مقابلے میں قوت کے اس سرچشمے سے پھوٹنے والی روشن کرنوں پر بھی ان کی گرفت کہیں زیادہ مضبوط تھی۔
یہی وجہ ہے کہ پریم چند کے وہ افسانے جو گاؤں اور دیہی معاشرے سے تعلق رکھتے ہیں وہ نہ صرف کسانوں، مزدوروں کی زندگی، ان کے مسائل و مصائب کے اظہار، فطرت اور نفسیات کے تجزیے، پیشوں کے رموز و اسرار اور فطرت سے کسانوں کے رشتوں کی عکاسی تک ہی محدود نہیں ہیں بلکہ ان کے آئینہ میں سماج کے مختلف طبقوں کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔ ان میں وہ ہلکے اور گہرے رنگ بھی موجود ہیں جن کا تعلق تاریخ کے عمل، تہذیبی روایات، فلسفۂ زندگی، سیاسی و معاشی نظام اور قدرت کے جبر سے ہے۔ اس اعتبار سے پریم چند کے یہ افسانے زندگی اور دیہی معاشرے کی سادہ سی حقیقت کا اظہار نہیں رہ جاتے ہیں بلکہ وہ حلقہ در حلقہ پیچیدہ سماج کی پیچیدہ انسانی نفسیات اور اس کے عہد بہ عہد فکری ارتقائی عمل کا مطالعہ بھی بن جاتے ہیں۔ جس میں ایک طرف وہ لوگ ہیں جو ابھی تک زندگی کی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے ہنوز نبرد آزما ہونے کے باعث ماقبل تاریخ غاروں کے عہد کی سی زندگی گزار رہے ہیں تو دوسری طرف ان میں متنصوعانہ شہری زندگی کے نقوش بھی ابھرتے ہیں۔ پریم چند افسانہ نگار ہونے کے علاوہ ناول نگار بھی تھے۔ اس لیے اس سماج کی زیادہ بھرپور تصویریں تو ان کے ناول میں نظر آتی ہیں اور صرف جستہ جستہ بکھرے ہوئے مناظر ان افسانوں میں ملتے ہیں۔ لیکن اس فنی مجبوری کے باوجود ان کے بعض افسانوں میں اس زندگی کے نقوش اتنے گہرے، تیکھے، روشن اور جاذب نظر ہیں کہ اپنی شدت تاثیر اور فن کارانہ مہارت کے اظہار کے باعث ذہنوں کو مسخر کر لیتے ہیں۔

پریم چند کے افسانوں میں گاؤں کی زندگی کا پہلا نقش سوز وطن میں شامل "یہی میرا وطن ہے" (۱۹۰۸ء) میں ابھر کر سامنے آیا ہے۔ یہ افسانہ اگرچہ ان کے رومانی دور کی یادگار ہے لیکن اس افسانے میں پریم چند کی معصومانہ دردمندی نے گاؤں کی جو تصویر پیش کی ہے اس میں ایک چہرہ تو اس روایتی گاؤں کا ہے جو فطرت کی فیاضیوں، پیڑ پودوں، پھول پتوں کی کثرت، ندی نالوں کی روانی لہلہاتے کھیتوں کی ہریالی، قدرت کے دلکش مناظر اور پرسکون ماحول سے آراستہ ہے اور جس کی اپنی ایک آزاد سماجی، اخلاقی اور روحانی زندگی بھی ہے جہاں چوپال، دھرم شالا، پاٹ شالا، بچوں کی سلکاریوں، نوجوان امنگوں، بوڑھے تجربوں، عورتوں کے گیتوں، سادھو سنتوں کے کمنڈل، بھجنوں، اور گنگا اشنان کو خاص اہمیت حاصل ہے اور جسے صدیوں کی روایات اور تسلسل نے اس کی شناخت

بنا دیا ہے۔ لیکن دوسرا چہرہ برطانوی استبداد کے اس تضاد پر مشتمل ہے جو خاردار تاروں سے گھرے بنگلوں
انگریز بندوقچیوں، تھانہ پولیس، لال پگڑی، سن اور نیل کے کارخانوں، سگریٹ اور شراب کی دوکانوں
ور قمار بازی کے اڈوں سے عبارت ہے اور جس کی بے جوڑ پیوند کاری نے نہ صرف گاؤں کے چہرے
کو مسخ کر دیا ہے بلکہ اس کی آزادی بھی چھین لی ہے۔ یہ افسانہ اگرچہ پریم چند کے ابتدائی دور کی
حب الوطنی پر مبنی ہے لیکن اس کے آئینہ میں اس فن کارانہ ذہنی رویوں کے ابتدائی نقوش بھی
دیکھے جا سکتے ہیں جو اگرچہ زندگی پر اثر انداز ہونے والی قوتوں کا مکمل ادراک تو نہیں رکھتے ہیں
لیکن دبے پاؤں آنے والی تبدیلیوں کی سرسراہٹ ضرور محسوس کر سکتے ہیں۔ یہیں سے پریم چند کے
جذباتی رویوں کو فکر کی آنچ بھی ملتی ہے اور دیہی معاشرے اور شہری زندگی کے باہمی رشتوں کے
بارے میں سوالات بھی بیچین کرتے ہیں کہ کیا یہ شہر اور مہذب سماج گاؤں اور دیہی معاشرے کی
ارتقاء پذیر کڑیاں نہیں ہیں؟ اور کیا مکمل سماج کے ارتقا کے لیے ان کے مابین مفاہمت اور درد
کا رشتہ ہی فطری اور حقیقت پسندانہ نہیں ہے؟ لیکن یہ رشتے بدل کر کیوں مخالف سمتوں میں
بہنے لگتے ہیں؟ اور وہ ایثار پسند کسان جو سب کے لیے اناج اگاتا ہے شہری زندگی کو غازہ عطا
کرتا ہے، وہی شہری سماج اس کی جڑیں کاٹنے کے لیے کیوں آمادہ ہے؟ یہی وہ کرب تھا جس
نے پریم چند کو "بے غرض محسن" جیسا افسانہ تخلیق کرنے پر مجبور کیا تھا۔ یہ افسانہ کیا ہے؟ اس المناک
رزمیہ کا ایک باب ہے جس میں ایک فریق تو جبر کی تمام قوتوں سے آراستہ ہے لیکن دوسرے کے
دفاعی ہتھیار صرف صبر، استقامت اور خدمت و ایثار ہیں۔ ایک کو اگر بھوک، بیماری اور افلاس
سے تڑپتے ہوئے لوگوں کو دیکھ کر خوشی ہوتی ہے تو دوسرے کے لیے ڈوبتے ہوئے بچے کو بچانا ایسی
نیکی اور انسانیت ہے جو کسی مادی انعام کی توقع نہیں رکھتی ہے بلکہ یہ بے غرض خدمت اس
کے لیے روحانی مسرت کا ذریعہ ہے۔ پریم چند نے سماج کے ان ہی متضاد رویوں کو گوشت پوست
دے کر ہیرامن اور ٹھاکر تخت سنگھ کے پیکروں میں پیش کر دیا ہے۔

ہیرامن اس نوزائیدہ زمیندار طبقہ کا فرد ہے جس نے برطانوی استبدادی نظام کے
بطن سے جنم لیا ہے۔ اس لیے اس کی فطرت میں خشونت، خود غرضی، نو دولتیا پن اور جھوٹے
اقتدار کی ہوس کے وہ تمام پہلو موجود ہیں۔ جسے نئے اعلیٰ متوسط طبقہ کی شناخت کہا جا سکتا

ہے۔ یہ نیاز میندار طبقہ بھی اگرچہ اپنی عادات واطوار اور نفسیات کے اعتبار سے انتظامیہ، عدلیہ اور تجارت کے نام پر ظہور میں آنے والے دیگر نئے اعلیٰ متوسط دلآل طبقہ سے کسی طرح بھی مختلف نہیں تھا لیکن ہندوستان جیسے زرعی ملک میں نئے بندوبست آراضی نے صدیوں کی روایت کے خلاف چونکہ زمین کے مالکانہ حقوق اسے عطا کر دیے تھے اس لیے کسان سے اس کا رشتہ حاکم اور محکوم کے مابین رابطہ کی درمیانی کڑی کا نہ رہ کر ایسے آقا اور غلام کا سا بن گیا تھا جس میں جاگیرداری نظام کے منفی عناصر کے ساتھ صنعتی عہد کے استحصالی رویے، نذر و نیاز، اضافہ لگان، بے گار، بے دخلی اور قانونی چارہ جوئی کے ہتھکنڈے بھی شامل ہو گئے تھے، جن کے بوجھ سے دب کر روایتی دیہی معاشرہ حقیقی زندگی کی سمت و رفتار بھی بھول گیا تھا۔ ان ظالمانہ رویوں کے خلاف اگرچہ کبھی کبھی بےچینی کا اظہار بھی کیا جاتا تھا لیکن اسے دبانے کے لیے حکومت کی تمام مشینری اور عملہ زمیندار کی پشت پر موجود رہتا تھا۔

اس میں شک نہیں ہے کہ جاگیرداری نظام میں بھی بہیمیت اور استحصال کی مضبوط روایت موجود تھی لیکن اس کے کچھ مثبت پہلو بھی تھے۔ جاگیرداری نظام میں زمین خدا کی ملکیت تصوّر کی جاتی تھی۔ جاگیردار پیداوار کا کچھ حصہ یا لگان تو وصول کر سکتا تھا اور بعض حالات میں اس لگان میں اضافہ بھی کر دیا جاتا تھا لیکن اس نظام میں کسان کو زمین سے بے دخل کرنے کا کوئی دستور نہیں تھا اور قحط، خشک سالی یا سیلاب جیسی آفات ارضی و سماوی کی صورت میں اکثر یہ لگان معاف بھی کر دیا جاتا تھا۔ پیداوار میں چونکہ جاگیردار بھی حصہ دار تھا اس لیے اسے آبپاشی کی سہولتوں اور کسانوں کی فلاح و بہبود کا خیال بھی رکھنا پڑتا تھا۔ کسانوں کی حفاظت بھی جاگیردار کی ذمہ داری تھی لیکن برطانوی عہد میں زمین پر بڑھتے ہوئے دباؤ نے کسان کو ایسی بھیڑ میں تبدیل کر دیا تھا جس کو مونڈھنے کے لیے ہر شخص تیار رہتا تھا۔ زمیندار کی بڑھتی ہوئی ضرورتیں، صارفین کی طرف بڑھتے ہوئے سماج میں للچائی ہوئی نظروں کے لیے یوروپی مصنوعات سے بھری ہوئی دکانیں، بڑے جاگیرداروں کی تقلید، آپسی رقابتیں، مسابقت، حکّام کے نذرانے، لایعنی مشاغل اور سرکاری خزانے میں لگان کی مقررہ رقم جمع کرانے کی پابندی نے معافی لگان اور کسانوں کے لیے فلاح و بہبود کے منصوبے سوچنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں چھوڑی تھی

س پر طرہ یہ کہ سفید اقوام کا یہ ہندوستانی غلام یک طرفہ طور پر اس مخلوق کا خود ساختہ آقا بن جاتا تھا جو اپنی کم مائیگی کے باوجود فطرت سے نبرد آزمائی کے لیے ہر وقت تیار رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "بے غرض محسن" کا کسان ٹھاکر تخت سنگھ اپنی خستہ حالی کے باوجود ہیرامن زمین دار کے جھوٹے اقتدار کے آگے سر تسلیم خم نہیں کر پاتا ہے۔ پریم چند نے اس تصادم کو انسانی جذبوں کی آنچ دے کر اس طرح پیش کیا ہے:

"ہیرامن کو پہلی بار زمین داری کا مزہ ملا۔ پہلی بار ثروت اور طاقت کا نشہ محسوس ہوا جو سب نشوں سے زیادہ تیز، زیادہ قاتل ثروت کا نشہ ہے۔ جب آسامیوں کی فہرست ختم ہو گئی تو مختار سے بولے اور کوئی آسامی باقی تو نہیں ہے۔ مختار ــــ ہاں مہاراج ابھی ایک آسامی اور ہے۔ تخت سنگھ ــــ ہیرامن۔ وہ کیوں نہیں آیا ــــ مختار ــــ ذرا مست ہے ــــ ہیرامن۔ میں اس کی مستی اتار دوں گا۔ ذرا اسے کوئی بلا لائے ــــ تھوڑی دیر میں ایک بوڑھا آدمی لاٹھی ٹیکتا آیا اور ڈنڈوت کر کے زمین پر بیٹھ گیا۔ نذر نہ نیاز۔ اس کی یہ گستاخی دیکھ کر ہیرامن کو بخار چڑھ آیا۔ کڑک کر بولے۔ ابھی کسی زمین دار سے پالا نہیں پڑا ہے۔ ایک ایک کی ہیکڑی بھلا دوں گا ــــ تخت سنگھ نے ہیرامن کی طرف غور سے دیکھ کر جواب دیا۔ میرے سامنے بیس زمین دار آئے اور چلے گئے مگر ابھی تک کسی نے اس طرح گھڑکی نہیں دی۔ یہ کہہ کر اس نے لاٹھی اٹھائی اور اپنے گھر چلا آیا۔" (بے غرض محسن)

نئے زرعی نظام کے پس منظر میں زمیندار اور کسان کے درمیان یہ تصادم کیسا حقیقت پسندانہ ہے۔ ہیرامن کو اگر اپنے اقتدار کا نشہ ہے تو تخت سنگھ کی عزت نفس اس کی قوت بنی ہوئی ہے۔ پریم چند نے ایک سچے اور ترقی پسند فنکار کی حیثیت سے جہاں اس نوزائیدہ زمین دار طبقہ کی نف[سیات] اور جارحانہ رویوں کی عکاسی کی ہے وہاں مجبور اور مقہور طبقوں کو ان کے حقیقی پس منظر میں اس طرح پیش کیا ہے کہ کہیں ان کی غیرت اور خودداری پر آنچ نہیں آپاتی ہے۔ اس خودداری کا اگرچہ پریم چند کے کرداروں کو بڑی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ لیکن ان کی نظر میں دنیا کا سب بڑا سرمایہ عزت نفس ہی ہے۔ جس طرح محروم ہو کر انسان نہ دوسروں کی نظروں میں بلکہ اپنی نظ[روں] میں بھی گر جاتا ہے۔ ٹھاکر تخت سنگھ کی یہ عزت نفس، لگان کی نالش اور زمین سے بیدخلی

کچھ برداشت کرتی ہے اور زمین جیسے وسائل آمدنی سے محرومی اس کے جذبات کو مشتعل بھی کرتی ہے لیکن زندگی کی یہ کتنی بڑی حقیقت ہے کہ بظاہر کمزور نظر آنے والا انسان خودداری کے قلعہ میں بند ہو کر اس قدر طاقت ور ہو جاتا ہے کہ خارجی مصلحتوں کی سنگ باری بھی اس میں کوئی شگاف نہیں ڈال پاتی ہے۔ پریم چند نے ایسے ہی انسان کی حسرت ناکی اور خودداری کے امتزاج سے جو منظر سجایا ہے اس میں دلوں کو چھو لینے والی کیفیت موجود ہے۔ ذرا ملاحظہ کیجیے:

"اساڑھ کا مہینہ تھا۔ میگھ راج نے اپنی جاں بخش فیاضی دکھائی۔ سری پور کے کسان اپنے اپنے کھیت جوتنے چلے۔ تخت سنگھ کی حسرت ناک اور آرزومند نگاہیں ان کے ساتھ ساتھ جاتیں۔ یہاں تک کہ زمین انھیں اپنے دامن میں چھپا لیتی۔ تخت سنگھ کے پاس ایک گائے تھی۔ وہ اب دن کے دن اسے چرایا کرتا تھا۔ اس کی زندگی کا اب بھی ایک سہارا تھا۔ اس کے اُپلے اور دودھ بیچ کر گزران کرتا۔ کبھی کبھی فاقے کرنے پڑ جاتے۔ یہ سب مصیبتیں اس نے جھیلیں مگر اپنی بے نوائی کا رونا رونے کے لیے ایک دن بھی ہیرامن کے پاس نہ گیا۔ ہیرامن نے اسے زیر کرنا چاہا تھا مگر خود زیر ہو گیا۔ جیتنے پر بھی اس کی ہار ہوئی۔ پرانے لوہے کو اپنی کینہ ضد کی آنچ سے نہ جھکا سکا۔" (بے غرض محسن)

پریم چند نے تخت سنگھ کی اس خودداری کو ان بے کس لمحوں میں بھی برقرار رکھا ہے۔ جب وہ گھر اور گائے دونوں ہی سے محروم ہونے کے بعد ایک شکستہ جھونپڑی میں بستر مرگ پر پڑا ہے اور ہیرامن تسکین نفس کے چند لمحے چرانے کے لیے اس کا حال معلوم کرنے گیا تھا اس وقت بھی حرف شکایت یا التجا کے بجائے صبر و شکر کے الفاظ سن کر ہیرامن کو مایوسی ہوتی ہے اور یہ خجالت اس وقت مزید بڑھ جاتی ہے جب ٹھاکر کی موت کے بعد ٹھکرائن استھیوں کو دریا میں بہانے کے لیے دس روپے بھی زادِ راہ کے طور پر ہیرامن کی ماں ریوتی کے سپرد کرتی ہے۔

ہیرامن کی طاقت اگر اس کا طبقاتی پس منظر ہے تو تخت سنگھ جیسے غریب کسان میں حالات سے نبرد آزما ہونے کی یہ قوت کہاں سے آئی؟ کیا یہ جہد للبقا کا فلسفہ تھا جو وسائل سے محروم ہونے کے بعد بھی انسانوں کو جد و جہد میں مصروف رکھتا ہے یا پھر اس ماحول کا فیضان تھا جو

مشکل حالات میں بھی کسان کو مایوس نہیں ہونے دیتا۔ پریم چند نے اس اخلاقی اور روحانی قوت کو فن کارانہ ہنرمندی کے طور پر استعمال کیا ہے جہاں ہرپر وٹا گونسٹ ظلم کو اس حد تک برداشت کرتا ہے کہ ظالم یا اینٹا گونسٹ خود ہی پشیمان ہو کر ظلم سے دست بردار ہو جا تا ہے۔ پریم چند کے افسانوں میں روحانی تبدیلی اور قلب ماہیت کی کرن بھی اس تاریکی سے نمودار ہوتی ہے جس کے لیے کبھی مظلوم کا صبر و استقلال اور کبھی ظلم کے ضمیر میں چھپا ہوا کانٹا خواب کی شکل اختیار کر کے راہ راست پر لانے کا سبب بن جاتا ہے۔ پریم چند نے "بے غرض محسن" میں بھی ہیرامن کے ذریعہ تخت سنگھ کے نام پر مندر بنوا کر ایسی ہی تبدیلی کی آرزو کی ہے۔ لیکن پریم چند کا فن کارانہ شعور اس حقیقت سے بھی بخوبی واقف تھا کہ زندگی میں تبدیلیوں کا بھی اپنا ایک فطری نظام ہے جس کی صحت مند روایت متوازن قوتوں کی بدولت ہی قائم ہو سکتی ہے اس لیے ان کا فن کارانہ شعور اس نوزائیدہ زمین دار طبقہ کے مقابلہ میں ایسے نئے کسان طبقہ کو لانا چاہتا ہے جو اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے ظلم سے ٹکرا جانے کی قوت رکھتا ہے۔ پریم چند کو یہ قوت ان بنجاروں میں نظر آتی ہے جن کی بے سروسامانی اور خانہ بدوشی قدرت سے قوتِ مدافعت کا خراج وصول کرتی ہے۔ پریم چند کے افسانہ "بانکا زمیں دار" کا موضوع بھی یہی دونوں نئی قوتیں ہیں۔ اس افسانہ کا ہیرو ٹھاکر پردمن سنگھ وکیل ہے جو خود بھی بہادر ہے اور بہادری کی قدر بھی کرتا ہے۔ اسے روتے اور گڑگڑاتے لوگ پسند نہیں ہیں کہ مقدمہ کے مختتانہ میں گاؤں کے حقوق پانے کے بعد اس کی نفسیات بھی بدل جاتی ہے۔ وہ پہلے تعارف میں کسانوں سے تین سال کا پیشگی لگان کا مطالبہ کرتا ہے اور عدم ادائیگی کی صورت میں کسانوں کو گاؤں سے اخراج کا حکم مل جاتا ہے دوسری مرتبہ گاؤں کے لوگ لیمونڈ اور برف کی انوکھی فرمائش پوری نہ کر سکنے پر عتاب کا نشانہ بنتے ہیں اور گاؤں پھر ویران ہو جاتا ہے لیکن تیسری بار یہ گاؤں بنجارے آباد کرتے ہیں۔ اس بار ٹھاکر کی طبع نازک پر کسانوں کی کسر نفسی اور خوشامدانہ اداگراں گزرتی ہے۔ لیکن اس بار گاؤں کے کسان اخراج کے حکم کے آگے سر تسلیم خم نہیں کرتے بلکہ اس عزم اور اعتماد کا مظاہرہ کرتے ہیں جس کے سامنے ظلم اور جارحیت کے سنگ پگھلنے لگتے ہیں۔ اس قوت مدافعت کا راز کیا ہے؟ کیا ٹھاکر کی بہادر پسندی یا کسانوں کا اکھڑ پن، یا پھر زمین سے اس ناقابل شکست رشتہ

یقین جو دنیا کا مضبوط ترین رشتہ ہونے کی وجہ سے انسانی حوصلوں کو مستحکم بنیادیں فراہم کرتا ہے۔ پریم چند نے ان تینوں ہی جذبوں کو ایک لڑی میں پرو کر اس طرح پیش کر دیا ہے کہ فن اور مقصد دونوں ہی کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

"ہری داس کھڑا ہو گیا۔ غصہ اب چنگاری بن کر آنکھوں سے نکل رہا تھا۔ بولا! ہم نے اس گاؤں کو چھوڑنے کے لیے نہیں بسایا۔ جب تک جئیں گے اسی گاؤں میں رہیں گے یہیں پیدا ہوں گے اور یہیں مریں گے۔ آپ بڑے آدمی ہیں اور بڑوں کی سمجھ بھی بڑی ہوتی ہے۔ ہم لوگ اکھڑ گنوار ہیں۔ ناحق غریبوں کی جان کے پیچھے نہ پڑیے۔ خون خرابہ ہو جائے گا۔ لیکن آپ کو یہی منظور ہے تو ہماری طرف سے بھی آپ کے سپاہیوں کو چنوتی ہے۔ جب چاہیں دل کے ارمان نکال لیں۔" (بانکا زمین دار)

برطانوی عہد میں کسانوں کی طرف سے یہ للکار یقیناً ایک نیا تجربہ تھا۔ جس کے بعد زمین دار کے پاس کوئی اور چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ فوجداری کرلے یا قانونی چارہ جوئی، یا پھر گاؤں ہی کو فروخت کر دے لیکن ان سب میں زمین دار کے لیے ہتک کا پہلو بھی موجود ہے۔ اس لیے پریم چند نے ٹھاکر کے وقار کو بچانے اور کسانوں کو ان کا حق دلوانے کے لیے ایک اور ہی راستہ تلاش کیا ہے جس میں سمجھوتے کے ترقی پسندانہ امکانات کے ساتھ انقلاب کی گونج بھی سنائی دیتی ہے یعنی کسانوں کے حق میں گاؤں کے مالکانہ حقوق سے رضاکارانہ دست برداری۔ اس افسانے کا انجام بھی اسی روشن خیالی کا مرہونِ منت ہے جس زور آزمائی کے بعد ٹھاکر اس شرط پر زمین کسانوں کے حوالے کر دیتا ہے کہ وہ خود زمین دار نہ بن بیٹھیں گے۔

پریم چند نے یہ افسانہ روس میں اشتراکی انقلاب کی کامیابی سے چند سال پہلے تخلیق کیا تھا جس سے پریم چند کی فن کارانہ بصیرت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ انھوں نے ہندوستان کی آزادی اور خاتمہ زمین داری سے تقریباً نصف صدی قبل اس حقیقت کو تسلیم کر لیا تھا کہ کسانوں کے مسائل و مصائب کا حل اور صحت مند سماج کی تشکیل کا راز زمین پر کسانوں کے مالکانہ حقوق میں پوشیدہ ہے اور اسی خود مختاری کے سہارے ان کی انفرادی اور اجتماعی شخصیت کی تکمیل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اس افسانے کا یہ اختتام بھی اسی پیش بینی کا نتیجہ ہے:

"دو گو پچاس سال سے زیادہ گزر گئے ہیں لیکن انھیں بنجاروں کے ورثاء ابھی تک موضع صاحب گنج کے معافی دار ہیں۔ عورتیں ابھی تک ٹھاکر رپودمن سنگھ کی پوجا اور منتیں کرتی ہیں اور گو اب اس موضع کے کئی نوجوان دولت اور حکومت کی بلندیوں پر پہنچ گئے ہیں۔ لیکن بوڑھے اور اکھڑ ہری داس کے نام پر اب بھی فخر کرتے ہیں۔"

(بانکا زمین دار)

دولت اور اقتدار میں کسانوں کی شرکت، زمین پر مالکانہ قدرت کا یہ تصور پریم چند نے تقریباً نصف صدی قبل پیش کیا تھا جو اس امر کا بیّن ثبوت بھی ہے کہ ادب سماج کے پیچھے چلنے والی حقیقت نہیں ہے بلکہ وہ سماج کی رہنمائی بھی کرتا ہے اور اس کو صحیح راہ بھی دکھاتا ہے۔ لیکن اس فرض کو انجام دینے کے لیے فن اور فن کار کو بھی سماج کی طرح زندگی کی تلخ حقیقتوں سے بھی گزرنا پڑتا ہے اور ان امکانات کی تلاش کے سلسلہ کو بھی جاری رکھنا پڑتا ہے جو ابھی واقع نہیں ہوئے ہیں۔ پریم چند کے افسانوں میں اس تلاش و جستجو کے عناصر ابتدا ہی سے موجود رہے ہیں۔ اور اس کوشش میں انھیں اس حد تک کامیابی بھی ہوئی ہے کہ وہ کسانوں کی لچک دار فطرت اور ان مفاہمانہ رویّوں کا سراغ تو لگا پاتے ہیں جو بقائے باہمی اور مفاہمت کے اصولوں پر مبنی ہیں لیکن نوزائیدہ زمین دار طبقہ اپنی بہتر سماجی اور سیاسی حیثیت کی وجہ سے ابھی اس کے لیے تیار نہیں پریم چند کا افسانہ "پچھتاوا" اسی سماجی حقیقت نگاری اور طبقاتی تضاد کا آئینہ دار ہے۔ جس کے کسان مختار کے حسن سلوک اور ہمدردانہ رویّوں سے متاثر ہو کر بروقت لگان کی رقم ادا کر دیتے ہیں لیکن پھر بھی زمین دار کے ہوس پرستانہ مطالبات باقی رہتے ہیں۔ جن کی تکمیل کے لیے وہ دیگر ذرائع کے علاوہ اپنے اتحادیوں کا بھی سہارا لیتا ہے۔ زمین دار کے یہ حلیف کون ہیں اور ان کے درمیان کیسا خاموش سمجھوتہ ہے اور یہ نام نہاد قانون کس کا غلام ہے؟ پریم چند نے اس افسانے میں اس کی کیسی بیباکانہ اور حقیقت افروز تصویر پیش کی ہے جس کے مطالعہ کے بعد برطانوی عہد کی عدالت کو سمجھنے کے لیے مزید کسی دستاویز کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ یہ اقتباس اس کامیاب منظر کشی کا نمونہ ہے۔

"ادھر بے چارے کسان درخت کے نیچے خاموش اداس بیٹھے ہوئے سوچتے تھے

کہ آج نہ جانے کیا ہوگا نہیں معلوم کیا آفت آئے گی۔ رام کا بھروسہ ہے۔ مقدمہ پیش ہوا۔ استغاثہ کی شہادتیں گزرنے لگیں۔ یہ آسامی بڑے سرکش ہیں۔ لگان مانگا جاتا ہے تو جنگ پر آمادہ ہوتے ہیں۔ اب کے انھوں نے ایک حبہ تک نہیں دیا۔ قادر خاں نے رو کر اپنے سر کی چوٹ دکھائی۔ سب کے پیچھے پنڈت درگا ناتھ کی پکار ہوئی۔ انھیں کے بیان پر استغاثہ کا فیصلہ تھا۔ وکیل صاحب نے انھیں خوب طوطے کی طرح پڑھا رکھا تھا مگر ان کی نگاہوں سے پہلا ہی جملہ نکلا تھا کہ مجسٹریٹ نے ان کی طرف تیز نگاہوں سے دیکھا۔ وکیل صاحب بغلیں جھانکنے لگے۔ مختار عام نے ان کی طرف گھور کر دیکھا۔ اہلمد اور پیش کار سب کے سب ان کی طرف ملامت آمیز نگاہوں سے دیکھنے لگے عدالت نے سخت لہجہ میں کہا۔ کہ تم جانتے ہو کہ مجسٹریٹ کے روبرو کھڑے ہو ——

درگا ناتھ نے مودبانہ مگر مستقل انداز سے جواب دیا۔ جی ہاں خوب جانتا ہوں ——

عدالت: تمھارے اوپر دروغ بیانی کا مقدمہ عائد ہو سکتا ہے ——

درگا ناتھ۔ بے شک اگر میرا بیان غلط ہو —— وکیل نے ان سے طنزیہ لہجے میں کہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسانوں کے دودھ گھی اور نذر دنیاز نے کایا پلٹ کر دی ہے۔ اور مجسٹریٹ کی طرف پُر معنی انداز سے دیکھا —— درگا ناتھ بولے آپ کو ان نعمتوں کا زیادہ تجربہ ہوگا۔ مجھے اپنی روکھی سوکھی روٹیاں زیادہ پیاری ہیں —— عدالت نے پوچھا۔ تم از روئے حلف کہتے ہو کہ ان آسامیوں نے بالکل معاملہ بے باق کر دیا ہے —— درگا ناتھ نے جواب دیا۔ جی ہاں۔ از روئے حلف کہتا ہوں کہ ان کے ذمہ لگان کی ایک کوڑی باقی نہیں ہے —— عدالت۔ رسیدیں کیوں نہیں دیں —— درگا ناتھ۔ میرے آقا کا حکم۔" (پچھتاوا)

آزادی سے قبل روزمرہ کی زندگی میں کتنے ہی واقعات پیش آتے تھے جن میں کبھی کبھی کسی باغ مختار کی وجہ سے کسانوں کی جان بھی بچ جاتی تھی۔ لیکن اس مجموعی صورت حال نے جو فضا پیدا کر دی تھی اس میں یک طرفہ کسی سمجھوتے کا تصور ممکن نہیں تھا۔ پھر یہ تصادم اور کشمکش بھی صرف معاشی نہیں تھی بلکہ یہ جھوٹی انا اور طبقاتی حیثیت کا بھی سوال تھا جس کو برقرار رکھنے کے

یہ نوزائیدہ طبقہ تحفظات کے تمام اداروں کو استعمال کرتا تھا اور اگر کبھی کبھی اپنی سہل پسندی اور عیش کوشیوں جہ سے زمین دار کی طرف سے سستی کا اظہار ہوتا بھی تو اس کے وہ حواری اس خلیج کو کم کرنے نہیں دیتے جنھوں نے ذیلی وضمنی طبقہ کی حیثیت سے زمین دار کے ساتھ جنم لیا تھا۔ جن میں خدمت گار، اہلکار ر، مصاحب پیشہ، تاجر اور دیگر مفاد پرست افراد شامل تھے۔ یہ طبقہ متوسط اور نچلے متوسط طبقہ ، نام سے پہچانا جاتا تھا۔ جن کے اپنے آزاد وسائل آمدنی نہیں تھے۔ اس لیے اس نے خود کو لی متوسط طبقہ سے وابستہ کر لیا تھا اور خوشحال زندگی گزار رہا تھا۔ جس کا ذکر پریم چند نے پچھتاوا" میں اس طرح کیا ہے:

> "کنور بشال سنگھ نے مغرورانہ انداز سے فرمایا۔ رئیس کی نوکری، نوکری نہیں ریاست ہے۔ میں اپنے چپراسیوں کو دو روپیہ مہینہ دیتا ہوں اور وہ تنزیب کی اچکن پہن کر نکلتے ہیں۔ دروازوں پر گھوڑے بندھے ہوتے ہیں۔ میرے کارندے پانچ روپے سے زیادہ نہیں پاتے لیکن شادی بیاہ وکیلوں کے خاندان میں کرتے ہیں۔ معلوم نہیں ان کی کمائی میں کیا برکت ہوتی ہے۔ برسوں تنخواہ کا حساب نہیں کرتے۔ کتنے ہی ایسے ہیں جو بلا تنخواہ کے کارندگی یا چپراس گری کرنے کو تیار بیٹھے ہیں۔ مختار عام اپنے علاقہ میں زمین دار سے کم حیثیت نہیں رکھتا۔ وہی رعب، وہی حکومت، وہی شان جسے اس نوکری کا چسکا لگ چکا ہے اس کے سامنے تحصیل دار کی کیا حقیقت ہے۔" (پچھتاوا)

یہ استعار اقتدار اس وقت اور بھی بھیانک شکل اختیار کر لیتا تھا جب زمین دار کی سہل پسندی کی شہ پا کر یہ ذیلی وضمنی طبقہ ایسا مطلق العنان حاکم بن جاتا تھا کہ گاؤں میں گھر بنانے، چھپر ڈالنے، جھونپڑی کے لیے اپنے ہی پیڑ سے لکڑی کاٹنے، جانوروں کے ناند اور کھونٹا گاڑنے وڑے، کھلیان کے لیے جگہ کا تعین کرنے، فصل بونے، کاٹنے، کنویں، تالاب اور نہر سے آبپاشی رنے، شادی بیاہ، مرنے جینے مردا پھونکنے یا دفن کرنے کے لیے بھی کسان کو ان کی اجازت کی ضرورت پیش آتی تھی۔ جس کے لیے دیگر خدمتوں کے علاوہ نذر و نیاز بھی چڑھانی پڑتی تھی۔ یہ چھوٹا دلال طبقہ اگرچہ بہت کچھ زمین دار کے نام پر وصول کرتا تھا اور ان کٹوتیوں کے بعد جو کچھ

تھوڑا بہت کسان کے گھر پہنچ جاتا تھا اس میں بھی وہ تحفظات کے نام نہاد اداروں کی مدد سے شریک ہو جاتا تھا اور یہ صورتِ حال چونکہ برطانوی اقتدار کے حق میں معاون ثابت ہو سکتی تھی اس لیے نظم ونسق کے نام پر پولیس کو بھی خوب کھل کھیلنے کے مواقع مل جاتے تھے۔ جس کے سامنے روشن خیال زمین دار طبقہ بھی لاچار تھا۔ یہ کیسی اذیت ناک لاچاری تھی کہ زمین دار اپنے موضع کا مالک ہونے کے باوجود پولیس کے سامنے بے بس تھا۔ پریم چند نے اس ذیلی وضمنی طبقہ اور پولیس کی ملی بھگت کے متعدد دردناک اور حقیقت پسندانہ مناظر اپنے افسانوں میں پیش کیے ہیں جن سے برطانوی عہد میں کسانوں کی عام مظلومیت اور انتظامیہ کی کھلے عام بربریت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ پریم چند کا افسانہ "مشعل ہدایت" کا یہ منظر اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

"چاندنی رات تھی۔ شرما جی کھلی چھت پر لیٹے ہوئے اخبار پڑھنے میں غرق تھے۔ دفعتاً ایک ہلچل سن کر نیچے جھانکا تو کیا دیکھتے ہیں کہ گاؤں کے ہر طرف سے کسانوں کے غول کے غول کانسٹبلوں کے ساتھ چلے آ رہے ہیں۔ رہ رہ کر کانسٹبلوں کی گالی گلوج بھی سنائی دیتی تھی۔ یہ سب آدمی بنگلہ کے سامنے صحن میں بیٹھتے جاتے تھے۔ کہیں کہیں سے عورتوں اور بچوں کے رونے اور چیخنے کی پُر زور آوازیں کان میں آ رہی تھیں۔ دفعتاً بڑے داروغہ صاحب کی گرج سنائی دی۔ تم لوگوں کو تھانہ میں چلنا ہوگا۔ ہم ایک نہ مانیں گے۔ پھر سناٹا ہو گیا۔ معلوم ہوتا تھا کہ کسانوں میں کانا پھوسی ہو رہی ہے۔ اس کے بعد ایک کہرام سا مچ گیا۔ مختار صاحب اور داروغہ جی کی مغلظات اس گریہ وزاری میں یوں سنائی دیتی تھیں جیسے آندھی میں بادل کی گرج۔ شرما جی نے جھانک کر دیکھا میز پر روپے گنے جا رہے تھے۔

داروغہ بولے۔ اتنے بڑے موضع میں یہ رقم — مختار صاحب نے جواب دیا۔ گھبرائیے نہیں۔ اب کی مُکھیوں کی خبر لی جائے گی — تب داروغہ جی نے ڈانٹ کر کہا۔ یہ حرام زادے سیدھے سے نہ مانیں گے۔ اٹل سنگھ ان مُکھیوں کو گرفتار کر لو۔ فوراً ہتھکڑیاں ڈال دو۔ ایک ایک کو جیل بھجوا دوں گا۔ یہ ڈاکہ انھیں لوگوں کا کام ہے دیکھوں کیسے بچتے ہیں — یکایک کسی نے چیخ کر کہا — دہائی ہے

سرکار کی، مکتار صاحب ہم کو نا ہک مروائے ڈارت ہیں"۔ (مشعل ہدایت)

یہ اقتباس اگرچہ کسی قدر طویل ہو گیا ہے لیکن اس سے کسانوں کے مقابلے میں چھوٹے بڑے، سرکاری اور غیر سرکاری دلال طبقہ کی ذہنیت اور ان کی آپسی سازشوں کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے جو انوکھے انداز سے برطانوی سامراج کی خدمت انجام دے رہا تھا۔ اس نئے زرعی نظام کا صرف معاشی پہلو ہی نہیں تھا جس کے ذریعہ کم خرچ پر زراعت سے ہونے والی آمدنی محفوظ طریقہ سے سرکاری خزانے تک پہنچ جاتی تھی بلکہ یہ برطانوی نظام حکومت کے ہاتھوں میں بلا خرچ ایسا سیاسی ہتھیار بھی تھا جو عوام کو ایک محدود سطح سے آگے نہیں بڑھنے دیتا تھا۔ تحریک آزادی کے زمانے میں بھی حکومت اسی زمین دار طبقہ کو عوام خصوصاً کسانوں کے خلاف استعمال کرتی رہی تھی۔ جن کے کارندے اور پولیس مل کر گاؤں میں ایسی لوٹ کھسوٹ جاری رکھتے کہ گاؤں والے پر پولیس کے نام اور تصور ہی سے لرزہ طاری ہو جاتا تھا جس نے لال پگڑی کو تحفظ کے بجائے خوف و دہشت کی علامت بنا دیا تھا۔ پریم چند کا فن ان عصری حقیقتوں کو نمایاں کرنے میں کس قدر بیباک اور منفرد نظر آتا ہے کہ ایک چھوٹا سا منظر بھی صورت حال کی شدت کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے:

"سپاہی کی وہ خوفناک تصویر جو بچپن میں اس کے دل پر کھنچی گئی تھی نقش کا لحجر بن گئی تھی۔ شرارتیں گئیں۔ بچپن گیا۔ مٹھائی کی بھوک گئی۔ لیکن سپاہی کی تصویر ابھی تک قائم تھی۔ آج اس کے دروازے پر سرخ صافے والوں کی ایک فوج جمع تھی لیکن گوپال زخموں سے چور، درد سے بیتاب ہونے پر بھی اپنے مکان کے ایک تاریک گوشے میں چھپا ہوا بیٹھا تھا۔ نمبردار اور مکھیا، پٹواری اور چوکیدار مرعوب انداز سے کھڑے داروغہ کی خوشامد کر رہے تھے۔ کہیں اہیر کی داد فریاد سنائی دیتی تھی۔ کہیں مودی کی گریہ وزاری، کہیں تیلی کی چیخ پکار، کہیں قصاب کی آنکھوں سے لہو جاری۔ کلار کھڑا اپنی قسمتوں کو رو رہا تھا۔ فحش اور مغلظات کی گرم بازاری تھی"۔ (اندھیر)

یہ سب قیامت گوپال اور گاؤں والوں پر اس لیے آئی تھی کہ کسانوں کی فطرت بیٹھوں کی یکسانیت سے تنگ آکر جب انھیں میلوں ٹھیلوں میں شرکت اور کھیل کود کے لیے آمادہ کرتی

تو وہاں کبھی کبھی تکرار بھی ہو جاتی تھی اور بعض اوقات شکست خوردہ ذہن اپنی خجالت مٹانے کے۔ جیتنے والوں پر شب خون بھی مارتے تھے لیکن ان تنازعات کا فیصلہ بھی گاؤں کی حدود میں ہی کیا جاتا تھا لیکن اب پولیس کے چھوٹے دلالوں کی وجہ سے ہر معاملہ داخل دخل اندازی پولیس ہو گیا تھا اور گوپال کی بے گناہی اس کے لیے ایسا جرم بن گئی تھی جس کا تاوان حسب مراتب داروغہ پولیس، مکھیا اور پروہت سب ہی وصول کرتے ہیں۔ البتہ فرد جرم سب کی الگ الگ ہے ۔ داروغہ کے لیے گوپال اس لیے مجرم تھا کہ اس نے اکھاڑے میں پاٹھے گاؤں کے بلدیو کو پچھاڑ دیا تھا اور جب رات کی تاریکی میں پاٹھے والوں نے اپنی شکست کے بدلے میں اسے زخمی کر دیا تھا۔ تو اس نے تھانہ میں رپورٹ درج نہیں کرائی تھی۔ مکھیا کے لیے یہ نادر موقع دلالی وصول کرنے کے علاوہ ایک ابھرتی ہوئی طاقت کو کچلنے سے تعلق رکھتا تھا البتہ پروہت کو اس کی نجات میں ہی اپنا فائدہ نظر آتا تھا تا کہ کتھا کی شکل میں جشن منا کر دکھشنا وصول کر سکیں۔ پریم چند نے اس مجموعی صورت حال پر اگرچہ احتجاج کی کوئی پر زور آواز بلند نہیں کرائی ہے۔ البتہ طنز کا ایک چھوٹا سا نشتر ضرور استعمال کیا ہے جو ادراک حقیقت کی وجہ سے سنگ باری سے بھی زیادہ بھاری ہے۔ یہ کیسا طنز ہے دیکھیے:

> "وہ گاؤں کے معززین کتھا سننے کے لیے آ بیٹھے۔ گھنٹی بجی۔ سنکھ پھونکا گیا اور کتھا شروع ہوئی۔ گوپال بھی گاڑھے کی چادر اوڑھے ایک کونے میں دیوار کے آسرے بیٹھا ہوا تھا ــــ مکھیا، نمبردار اور پٹواری نے ازراہ ہمدردی اس سے کہا ستیہ نارائن کی مہما تھی کہ تم پر کوئی آنچ نہ آئی ــــ گوپال نے انگڑائی لے کر کہا ــــ ستیہ نارائن کی مہما نہیں یہ اندھیر ہے۔" (اندھیر)

ظاہر ہے کہ جس سماج میں مظلومیت ہی ستیہ نارائن کی مہما ہو سکتی ہے وہاں منفی رویوں کے سماج میں جکڑا ہوا عام انسان درد سے کراہ ہی سکتا ہے۔ تڑپ نہیں سکتا۔ لیکن کیا ایسی صورت میں یہ مجبور اور مقہور طبقہ ہمیشہ ہی درد سے کراہتا رہے گا۔ پریم چند کی رجائیت پسندی اس تاریکی میں روشنی کی ایک کرن ڈھونڈھ نکالتی ہے یہ چھوٹا زمیندار طبقہ تھا جس نے بڑے زمینداروں کی فضول خرچیوں اور وراثت کے جھگڑوں کی کوکھ سے جنم لیا تھا۔ یہ اگر حیثیت میں چھوٹا تھا

لیکن حسن عمل کے اعتبار سے کہیں بڑا تھا۔ اس کی کم حیثیتی اور تجربے ہی نے اسے کسانوں سے براہ راست رابطہ قائم کرنے اور ان سے مفاہمت کی ترغیب دی تھی۔ پریم چند نے "مشعل ہدایت" میں ایسے ہی دو چھوٹے اور بڑے زمین داروں کو تقابلی انداز میں پیش کیا ہے جن میں سے ایک بڑے زمین دار پنڈت دیورتن شرما ہیں جو بظاہر تعلیم یافتہ، روشن خیال اور اصلاح پسند ہیں۔ انھوں نے زراعت پر بھی کتابیں پڑھی ہیں اور اخبارات میں زراعتی بنک، ہالینڈ کی زراعتی سوسائٹیوں پر مضامین بھی لکھتے ہیں۔ لیکن انھیں گاؤں اور کسانوں کی زندگی کے بارے میں کوئی علم نہیں ہے ان کے لیے یہ سب شوق ظاہر نمائش، حصول جاہ اور اقتدار کی ہوس کا ذریعہ تو ہو سکتے ہیں لیکن خدمت خلق وسیلہ نہیں ہیں۔ ان کے خیال میں کسان اکھڑ، جاہل، سرکش، جبر پسند اور مشٹھ مرد ہوتے ہیں جن کے ساتھ ہمدردی کرنا وقت کو ضائع کرنا ہے۔ ان کے برعکس بابو لال اگرچہ بہت چھوٹا زمین دار ہے لیکن کسانوں سے براہ راست رابطہ نے اس پر کسانوں کی حقیقی زندگی کے راز روشن کر دیے ہیں جس کی وجہ سے وہ اعتماد کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ

> "میرا تجربہ تو یہ ہے کہ یہ لوگ بڑے خلیق، احسان شناس اور بامروت ہیں۔ ہاں ان کے یہ اوصاف سطح پر نہیں نظر آتے۔ ان سے ہمدردی کیجیے۔ ان کے دل میں گھسیے تب ان کے جوہر کھلتے ہیں۔ ان پر اعتبار کیجیے تب وہ آپ پر اعتبار کریں گے۔ میں تو اس کی ایک ہی ترکیب جانتا ہوں۔ انھیں کسی تکلیف میں دیکھ کر فوراً ان کی مدد کیجیے۔ میں نے انھیں کے لیے ہومیوپیتھی سیکھی اور ایک چھوٹا سا شفاخانہ اپنے ساتھ رکھتا ہوں۔ اگر کبھی روپے کی ضرورت ہوتی ہے تو روپے، اناج کی ضرورت ہوتی ہے تو اناج دیتا ہوں، پر سود نہیں لیتا۔ اس میں مجھے خسارہ ہرگز نہیں ہوتا۔ دوسری صورتوں میں سود سے بہت زیادہ مل رہتا ہے۔ گاؤں میں دو اندھی عورتیں اور دو یتیم لڑکیاں ہیں ان کی پرورش کا انتظام کر دیا ہے۔ ہوتا سب کسان کی ہی کمائی سے۔ پر نیک نامی میری ہوتی ہے۔" (مشعل ہدایت)

اس حسن سلوک، نیکی اور خدمت میں اگرچہ خود غرضی کا پہلو بھی موجود ہے لیکن پریم چند کا فن کارانہ شعور ان مجبور و مقہور طبقہ اور کسانوں کے لیے ہمدردیوں کی بھیک نہیں چاہتا بلکہ

بلکہ انسانوں کی طرح مساوی سلوک کا طلب گار ہے۔ اسی مساوی سلوک کا نتیجہ تھا کہ بابو لال کے تمام کام، لگان اور اناج کی وصولیابی وقت سے پہلے ہی ہو جاتی تھی۔ بابو لال کی اس نفع بخش حیثیت کو دیکھ کر دیورتن شرما میں بھی تبدیلی کی خواہش بیدار ہوتی ہے لیکن پریم چند کی رجائیت پسندی کے باوجود ان کے افسانوں میں کوئی بڑا مثبت کردار جنم نہیں لیتا ہے اور بہ طاری عہد میں اس کی توقع بھی نہیں کی جا سکتی تھی۔ وہاں تو خود زمین دار بھی کسانوں کی طرح استحصال کے شکار تھے۔ البتہ اس کی یہ استحصال زدگی کسانوں کی استحصال زدگی سے نہ صرف مختلف تھی بلکہ خود ساختہ بھی تھی۔ پریم چند نے جبر کی ان ہی مماثلتوں اور امتیازات کو نہایت جزرسی کے ساتھ "قربانی" میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔

"انکارناتھ بولے۔ تم سمجھتے ہو گے کہ یہ روپیہ لے کر ہم اپنے گھر میں رکھ لیتے ہیں اور خوب چین کی بنسی بجاتے ہیں۔ لیکن ہمارے اوپر جو کچھ گزرتی ہے وہ ہم ہی جانتے ہیں۔ کہیں چندہ، کہیں نذرانہ، کہیں انعام، کہیں اکرام۔ ان کے مارے ہمارا کچومر نکلا جاتا ہے۔ پھر ڈالیاں علاحدہ دینا پڑتی ہیں۔ جسے ڈالی نہ دو وہی منھ پھلایا ہے۔ ہفتوں اسی فکر میں پریشان رہتا ہوں۔ صبح سے شام تک بنگلوں کا چکر لگاؤ، خانساماؤں اور اردلیوں کی خوشامد کرو۔ جن چیزوں کے لیے لڑکے ترس کر رہ جاتے ہیں وہ منگا کر ڈالیوں میں لگاتا ہوں۔ اگر نہ کروں تو بڑی مشکل ہو جائے۔ کبھی قانون گو آ گئے کبھی تحصیل دار آ گئے۔ کبھی ڈپٹی کمشنر صاحب کا لشکر آ گیا ان سب کی مہمانی نہ کروں تو نکو بنوں۔ سال میں ہزار بارہ سو روپے انھیں باتوں میں خرچ ہو جاتے ہیں۔ یہ سب کہاں سے آئے۔ اس پر اپنے گھر کا خرچ۔ بس یہی دل چاہتا ہے کہ گھر چھوڑ کے نکل جاؤں۔ ہم زمین داروں کو غریبوں کا گلا دبانے کے لیے ایشور نے اپنا پیادہ بنایا ہے۔ یہی ان کا کام ہے۔ ادھر گلا دبا کے لینا۔ ادھر رو رو کے دینا (قربانی)

لیکن یہ ایشور کی مہربانی نہیں تھی بلکہ اس نئے زرعی نظام کی برکات تھیں جس نے زمین کا مالک تو زمیندار کو بنا دیا تھا لیکن اس پیشہ کے تمام تر تحفظات کو اپنے پاس رکھا تھا

جس کی وجہ سے زمین دار حکام کی دہلیز پر ہر وقت پیشانی رگڑنے کے لیے مجبور تھا۔ لیکن اگر یہ زمین دار طبقہ چاہتا تو اپنے دکھ درد کو کسان کے دکھ درد سے ہم آہنگ کر کے اس بوجھ کو کم کر سکتا تھا لیکن وہ اپنی طبقاتی حیثیت کے عرفان سے عاری ہونے کے باعث مسلسل الٹی سمت میں سفر کرنے کے لیے مجبور تھا جس کی وجہ سے اس نے اپنی استحصال زدگی کو استحصال پسندی میں بدل دیا تھا ــــ جس کے لیے اس نے صنعتی معاشرے کی طرح لگان اور نذرانے کی شکل میں زیادہ سے زیادہ رقم وصول کرنے کے لیے زمین کو مسلسل نیلام پر چڑھائے رکھنے کے اصول کو اختیار کیا تھا لیکن اسے یہ معلوم ہی نہیں تھا کہ زمین دار کی یہ نادانی کس طرح دیہی معاشرے، کسان، زراعت اور زمین کو تاریکی کے غار میں ڈھکیلنے کا سبب بن سکتی ہے۔ کیونکہ زمین سے کسان کا رشتہ، صنعتی و صارفین کے معاشرے کی اشیاء اور انسان کے رشتے سے قطعی مختلف ہوتا ہے۔ صارفین کے سماج میں خوب سے خوب تر کی تلاش اشیاء سے انسان کے ذہنی رشتوں کو مسلسل بدلتی رہتی ہے جب کہ دیہی معاشرے میں زراعت، زمین سے انسان کے دیرپا ذہنی، جذباتی اور روحانی رشتے کا مطالبہ کرتی ہے۔ اسی کی بدولت کسان بے جان مٹی کے ذرّوں میں زندگی کی حرارت پیدا کر کے انھیں تخلیق کے لیے آمادہ کر پاتا ہے اور جب یہ رشتے منقطع ہو جاتے ہیں تو نہ صرف ذرے سو جاتے ہیں اور کھیت بنجر ہو جاتا ہے بلکہ وہ کسان بھی ٹوٹ کر بکھر جاتا ہے جس کی داخلی اور خارجی زندگی کی جوت جگانے اور اس کے مشاغل و مراتب، حقوق و فرائض کے تسلسل و تعیّن میں زمین بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ پریم چند نے اپنے افسانے ''قربانی'' کی بنیاد بھی کسان اور زمین کے ایسے ہی ناقابل شکست رشتے پر استوار کی ہے اور یہ کیسی حیرت افزا بات ہے کہ پریم چند نے روس میں نا کام زرعی انقلاب سے ۱۰ سال قبل اپنے ذاتی تجربے، مشاہدے اور بصیرت کے ذریعہ کسان اور زمین کے ان بنیادی رشتوں کو دریافت کر لیا تھا جس کا پریم چند کے عہد میں کوئی تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔ اس شعور کے فقدان کی وجہ سے زمین دار بھی اپنے دکھوں کی مماثلتوں کا حوالہ دے کر کسان سے اس شے کی قربانی کا مطالبہ کر رہا تھا جو کسان کی زندگی میں شہ رگ کی حیثیت رکھتی ہے۔ زمین کے دکھ درد اس کے خود ساختہ تھے جس سے نجات پانے کے بعد بھی وہ زمین دار رہ سکتا تھا لیکن زمین کسان کی زندگی کی ایسی مجبوری اور قوت تھی کہ اس سے بیدخل اور محروم ہو جانے پر

نہ صرف کسان نہیں رہ سکتا تھا بلکہ اطرافِ جوانب کے بامعنی رشتوں کے انقطاع سے پیدا ہونے والے خلا کی ایسی مخلوق بنا سکتا تھا جس کا اپنا کوئی وجود یا شناخت نہیں ہوتی ہے۔ پریم چند نے ذہنی، جذباتی و روحانی رشتوں کے تانے بانے سے "قربانی" میں ایسے ہی ایک کردار گردھاری کی تخلیق کی ہے اور اس کے درد و سوز، یاس و محرومی میں ڈوبی ہوئی زندگی کو نہایت دردمندی اور فن کارانہ انداز میں پیش کیا ہے جو تحلیل نفسی کی بھی ایک کامیاب مثال ہے۔ زمین سے محروم ہو جانے پر ایک کسان پر کیا گزرتی ہے اور وہ کس طرح سوچتا ہے ملاحظہ کیجیے۔

"اب میرا کیا حال ہوگا۔ اب زندگی کیسے پار لگے گی۔ کس کے دروازے پر جائیں گے مزدوری ہی' اس کے دل میں آتے ہی ایک درد اٹھنے لگتا تھا۔ مدتوں آزادانہ باعزت زندگی بسر کرنے کے بعد مزدوری اس کی نگاہ میں موت سے بدتر تھی۔ وہ اب تک گرہست تھا۔ گاؤں میں اس کا شمار بھلے آدمیوں میں ہوتا تھا۔ اسے گاؤں کے معاملات میں بولنے کا حق حاصل تھا۔ اس کے گھر دولت نہ ہو وقار تھا۔ نائی، بڑھئی، کمہار اور پروہت اور چوکیدار سب کے سب اس کے نمک خوار تھے۔ اب یہ عزت کہاں۔ اب کون اس کی بات پوچھے گا۔ کون اس کے دروازے پر آئے گا۔ اب اسے کسی کے برابر بیٹھنے کا، کسی کے بیچ میں بولنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اب اسے پیٹ کے لیے دوسروں کی غلامی کرنے والا مزدور بننا پڑے گا۔ اب پچھر رات رہے کون بیلوں کی ناندیں لگائے گا۔ کون ان کے لیے چھانٹا کٹائے گا۔ وہ دن اب کہاں جب گیت گا گا کر ہل جوتتا تھا۔ چوٹی سے پسینہ ایڑی تک آتا تھا۔ لیکن ذرا بھی تھکن نہ معلوم ہوتی تھی۔ اپنے لہلہاتے ہوئے کھیتوں کو دیکھ کر پھولا نہ سماتا تھا۔ کھلیان میں اناج کے انبار سامنے رکھے ہوئے وہ سنسار کا راجہ معلوم ہوتا تھا۔ اب کھلیان سے اناج کے ٹوکرے بھر بھر کے کون لائے گا۔ اب کھاتے کہاں، بکھار کہاں۔ اب یہ دروازہ سونا ہو جائے گا۔ یہاں گرد اڑے گی اور کتے لوٹیں گے۔ دروازے پر بیلوں کی پیاری پیاری صورت دیکھنے کو آنکھیں ترسیں گی۔ ان کی آرزومند

آنکھیں کہاں دیکھنے کو ملیں گی۔ دروازے کی سوبھا نہ رہے گی۔" (قربانی)

زمین سے محروم کسان کی یہ وہ حسرت ناک تصویر ہے جسے پریم چند کی قوت مشاہدہ اور جزئیات نگاری نے ناقابل فراموش بنا دیا ہے۔ گردھاری کی یہ تصویر اس کی ظاہری اور باطنی کیفیات کا ہی احاطہ نہیں کرتی بلکہ گاؤں کی زندگی میں کسانوں کے مشاغل کو بھی اپنے اندر جذب کیے ہوئے ہے جن سے محروم ہو کر گردھاری زندگی کے منظر نامہ سے اس طرح غائب ہو جاتا ہے کہ پھر کسی کو اس کا چلتا پھرتا وجود نظر نہیں آتا۔ البتہ اس کی محرومیاں اور مظلومیت پرچھائیاں بن کر کھیت کے قریب جانے والے کو اس طرح ڈراتی ہیں کہ وہ زرخیز کھیت ہمیشہ کے لیے بنجر ہو جاتا ہے۔

پریم چند نے زمین کے اس بنجر پن کے لیے کوئی منطقی جواز پیش نہیں کیا ہے لیکن منطق سے عاری سماج میں توہمات خود اپنی منطق تلاش کر لیتے ہیں۔ بھوت پریت کا اگرچہ اس دنیا میں کوئی وجود نہیں ہے لیکن یہ توہمات انسانی سماج میں احساس جرم کے وہ غیر مرئی پیکر ہیں جن کے ذریعے مظلومیت اپنا خراج وصول کرتی ہے۔ لیکن یہ خار بھی باضمیر لوگوں کے دلوں ہی میں خلش پیدا کر سکتے ہیں اور وہ لوگ جن کی بے ضمیری ناقابل شکست استحصالی رویوں میں مجسم ہو جاتی ہے ان میں تبدیلی لانے کے لیے کسی بڑے انقلاب کی ضرورت پیش آتی ہے۔ پریم چند کی سماجی حقیقت نگاری ایسے ہی انقلابی شعور کو بیدار کرنا چاہتی ہے تاکہ ان جارحانہ اور استحصالی رویوں کا سدباب ہو سکے جو شہروں کی چار دیواری سے نکل کر گاؤں میں مستقل طور پر آباد ہو گئے ہیں۔ یہ وہ زمیندار طبقہ تھا جنھوں نے اپنے مواضعات کو مسکن بنا لیا تھا جو خود محنت نہیں کرتے تھے بلکہ اجرت پر دوسروں سے کھیتی کراتے تھے۔ اس لیے ان کے مواضعات میں کسان نام کا کوئی وجود ہی نہیں تھا بلکہ ان کے گرد ایسی مخلوق آباد تھی جن کے پاس اپنا کہنے کے لیے کچھ بھی نہیں تھا۔ وہ جس زمین پر چلتے، جس ہوا میں سانس لیتے، جس تالاب کا پانی پیتے۔ جس آسمان کے نیچے رات بسر کرتے اور جس دھوپ سے اپنے جسموں کو گرم کرتے وہ سبھی زمیندار کی ہی ملکیت تھے جس کے گرد خوف، دہشت اور توہمات کی دیواریں اس قدر بلند تھیں، اگر کوئی انھیں پار کرنے کی کوشش کرتا تو قدم اٹھنے سے پہلے ہی کانپنے لگتے۔ پریم چند کا افسانہ "ٹھاکر کا کنواں" ایسی ہی دہشت زدہ سماج کی تصویر ہے۔ جس میں اگرچہ جبر کے ان دائروں کو توڑنے کی ہلکی سی ل

اور دبی دبی سی خواہش بھی موجود ہے لیکن مجبور و مقہور طبقہ کی وہ عورت کیا ان دائروں کو توڑ پا
رہی ہے جو بستر مرگ پر پڑے ہوئے اپنے شوہر کی صاف پانی پینے کی آخری خواہش کو پورا کرنے کے
لیے رسّی اور گھڑا لے کر رات کی تاریکی میں ڈری سہمی ٹھاکر کے کنویں تک تو پہنچ جاتی ہے۔ لیکن
کے سناٹے کو چیرتی ہوئی کون کی آواز کا مقابلہ نہیں کر پاتی اور پانی ہی کیا اسے گھڑے ہی سے
محروم ہونا پڑتا ہے۔ اس مجبور اور مقہور طبقہ کے پاس اگر کچھ ہے تو وہ محنت کی بھٹیوں میں تپ
ہوا سڈول جسم ہے جو مسلسل استحصال کی سان پر چڑھا رہتا ہے اور یہ روایت اتنی مستحکم
کہ جب کوئی پودا سر ابھارتا ہے یا کوئی کلی مسکراتی ہے تو ان کو کچلنے کے لیے یہ جارحانہ رویے خود بخود
حرکت میں آ جاتے ہیں۔ پریم چند کے افسانے "گھاس والی" میں ملیا اپنے شہری پس منظر اور رد
سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے اگرچہ ان رویوں کے خلاف ابتدائی سطح پر احتجاج تو کرتی ہے لیکن جب اسے اپنے گرد پھیلے معیشت
کے تنگ دائروں کا احساس ہو جاتا ہے تو اس کی انفعالی ہوش مندی ذلت کو نفع بخش سودے میں تبدیل کرنے کے لیے
ہو جاتی ہے۔ اس افسانے میں پریم چند نے ملیا کی جرأت مندی اور سادہ لوحی، جس سے پیدا ہونے والی انفعالی ہوش مندی
اور ٹھاکر کی پرفن جارحیت کے جو تیکھے نقوش پیش کیے ہیں اس سے موضوع و مواد مقصد اور فن پر پریم چند کی غیر معمولی
قدرت کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ افسانہ ان استحصالی رویوں کی بھی نشاندہی کرتا ہے جو روایت و اقدار میں تبدیل ہو کر فن بن
جاتے ہیں۔ پریم چند کے یہ افسانے اس زمیندار طبقہ کی دوہری اخلاقیات اور استحصالی رویّوں کے سامنے پگھلا
ہوئی انسان کی نفسیات کو بھی سامنے لاتے ہیں "دودھ کی قیمت" کا سرلیشن ایک اچھوت عورت کا دودھ پی
کر بھی ٹھاکر ہی رہتا ہے۔ لیکن اسی عورت کا نحیف و نزار منگل اپنے پیدائشی حق ماں کے دودھ
سے محروم رہ کر بھی دھتکارا جاتا ہے۔ جس کو ٹھاکر کی دہلیز پھلانگنے اور سرلیشن کے سائے تک پہنچنے
کی بھی اجازت نہیں ہے۔ اور ایسی زندگی گزارنے پر مجبور کر دیا گیا ہے جو جانوروں سے بھی بدتر ہے
یعنی وہ مجموعی صورت حال تھی جس نے پریم چند کے نمائندہ افسانہ "کفن" کو تخلیق کیا تھا۔
اپنے اندر بہت سے سوالوں کو سمیٹے ہوئے ہے۔ انسان حیوانوں کی سی زندگی گزارنے کے لیے
کیوں مجبور ہے، کیا انسان پیدائشی اعتبار سے کاہل اور کام چور ہے یا سماج اسے ایسا بنا دیتا
ہے۔ کیا استحصال پسندی اپنی حدود سے تجاوز کر کے ذریعۂ استحصال نہیں بن جاتی ہے؟ کیا
بھوک موت سے بڑی حقیقت ہے؟ کیا بری طرح دبائے اور کچلے جانے پر بھی اندر کا انسان

جاتا ہے؟ پریم چند نے نئے زرعی نظام کے اجارہ دارانہ پس منظر میں گھیسو اور مادھو کے ذریعہ ان سوالوں جوابات تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جو اپنی سماجی ذمہ داریوں سے اس لیے انحراف کرتے ہیں کیوں کہ س کی تعمیر و تشکیل میں ان کا کوئی باعزت حصہ نہیں ہے اور جب کام کرنے پر بھی بھر پیٹ روٹی نہیں ملتی تو ھر وہ کیوں اپنے جسم کو تکلیف دیں۔ لیکن بے حسی کا یہ قالب چڑھا لینے کے باوجود ان کے اندر کا انسان زندہ ہتا ہے جو تھوڑی دیر کے لیے سہی، دنیا کی تمام اذیتوں کو، یہاں تک کہ خود کو بھی بھول جانا چاہتا ہے۔ لیکن د فراموشی کی یہ دولت کسی کھیت میں نہیں اگتی کہ جا کر توڑ لائے۔ بلکہ اس کے لیے ایسے شاطر ذہن کی رورت ہے جو نامساعد حالات میں دوسروں کی کمزوریوں سے استفادہ کر سکے اور یہ کمزوری ہمیشہ ہی ظلم اور برم کے خوف سے پیدا ہونے والے جذبۂ تراحم میں موجود رہتی ہے جو زندوں کو تو دھتکار سکتی ہے لیکن بے کفن اش، بے ضمیر حاس کے لیے بوجھ بن جاتی ہے۔ گھیسو کی استحصال زدہ نفسیات اسی جذبۂ تراحم کو خود فراموشی کے لیے استعمال کرتی ہے اور یہ تاثر چھوڑ جاتی ہے کہ جب استحصال پسندی اپنی حدود سے تجاوز کر جاتی ہے تو وہ استحصال زدہ طبقہ کے لیے ذریعہ استحصال میں تبدیل ہونے لگتی ہے جہاں درد خود دامن جاتا ہے۔۔یہی فن اور حقیقت نگاری کی وہ معراج بھی ہے جس کو پریم چند نے اپنی زندگی اور فن کے آخر دور میں پا لیا تھا۔

پریم چند کے یہ دیہی افسانے نئے زرعی نظام کے پس منظر میں سماجی حقیقت نگاری کی ایسی روشن مثال ہیں جو انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہیں۔ اگرچہ یہ زرعی نظام اب ختم ہو چکا ہے۔ لیکن اس سے پیدا ہونے والے سماجی رویے اب بھی مختلف شکلوں میں جاری ہیں اور جب تک یہ رویے باقی رہیں گے پریم چند کے دیہی افسانوں کی معنویت بھی برقرار رہے گی۔

پروفیسر محمد ذاکر

ورود

یہ کیوں سمجھتے ہو نغمہ ناساز ہم ہیں گویا
ہم اجلے شہروں میں میلے ہاتھوں کے کھردرے گیت بن کے آئے
ہمیں خبر ہے کہ ہر تقدس بھی ایسی میلوں کو چھو کے نکھرا
ہمارے ہونٹوں پہ بول اَنبول تل رہے ہیں
ہمیں خبر ہے کہ سارے نغموں کی پہلی کرنیں اِنھیں سے نکلیں
ہم اپنے ڈونگوں کو، کشتیوں کو
ہیں ساحلوں ہی پہ توڑ آئے
ہزار صحرا و دشت میں ہم نشان قدموں کے چھوڑ آئے
سیہ گھمنڈوں کی چوٹیوں کو تو ہم نگونسار کرتے آئے
ہمیں تو وہ ہیں جو تپتی ریتوں پہ ابر تازہ برستے آئے
سیاہ ہر یالیوں کو ہم ہی تو سبز مہکار دیتے آئے
ٹھٹھک ٹھٹھک کر ہر ایک وادی میں
ہم نے در در صدائیں دی ہیں

پروفیسر محمد ذاکر، شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

صدائیں ایسی سمندروں کی پکار گویا
صدائیں ایسی کہ گندم وخس کی
خوشبوؤں کی پھوار گویا
ہم ایسے کرداروں کی زبانیں
کہ جن کے ذکرِ خفی سے بھی ہیں کتابیں خالی
ہمیں کسی سے بھی کیوں ہو شکوہ
کہ حُسنِ فطرت کی سادہ تخلیق ہم ہیں گویا
ہمیں وہ ذرّے جو ٹوٹ چمکیں تو سورجوں کی لکیر گویا
ہمیں تو وہ ہیں جو برگِ گل پر ہوا کی پہلی سرسر گویا
ہمیں تو وہ ہیں جو کھٹتے پیڑوں کی کھٹّی کھٹّی نفیر گویا
جواں دلوں کو ہے کتنی مرغوب جو ازل سے
یہ کیوں سمجھتے ہو نغمہ ناساز ہم ہیں گویا

تمھارے کمروں کی تیرہ سیلن، یہ بے ہوائی، یہ برف کونے
روایتوں کی دبیز بوئیں
[دبیز اتنی کہ نوکِ چاقو سے کاٹ ڈالو]
یہ کور دیمک بھی بے حسی کی
[جو مغزِ جاں کو بھی چاٹ ڈالے]
یہ ناخدائی کے دعوے یکسر ہیں زعمِ باطل
ذرا تو اپنے میں جھانک دیکھو
ظروفِ بے تہہ میں پھول کب تک سجے رہیں گے
شکستہ رنگ کاغذوں کے ٹکڑوں کو پھول کب تک کہا کرو گے
ریا کے خوش رنگ نقاب کب تک جیا کرو گے

اَنا کے چوبی منارے کب تک وفا کریں گے
تعصبوں کے گھُنوں کا مسکن جو بن چکے ہیں
یہ دیمکوں کے بنائے ناسور خواب کب تک جیا کرو گے
قُلابے ایسے کہیں نہیں ہیں
کہ جن سے اُمّید کی طنابیں اب اُستوار رو
ہم آگ کرنوں کا بیکراں سیل لے کے آئے
کہ اِس کی زد میں جو بچ رہے گا
وہی تو پھر پاک تر رہے گا
شکست کس کی ہے، جیت کس کی، یہ ساری باتیں ہیں آج بے جا
غلط کہ ہم کو کسی سیادت کا کوئی دعویٰ
تم عدل و میزاں کی ساری باتوں کو کھیل باتیں سمجھ رہے ہو
ہمیں یقیں ہے بنا ہمارے کوئی مساوات کیا بنے گی!

نومبر ۱۹۸۴ء

○

عبداللہ ولی بخش قادری

نامرادی

جنت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہاں ’ادھر چاہا اُدھر پایا‘ والا معاملہ ہو گا۔ مگر اپنی آ
دھرتی پر تو ایسا کچھ ہوتا نہیں ہے۔ یہاں کبھی کام بنتا ہے، کبھی نہیں بنتا اور کبھی آدھا پونا بن
کر ہی رہ جاتا ہے۔ بہرحال ایسا کون ہے جس کے دل پر کبھی نہ کبھی چوٹ نہ لگی ہو، جس کے دل
حسرت کا کانٹا نہ چبھا نہ ہو، جس کے دل میں کوئی خلش نہ ہو۔ ایک معصوم بچہ بھی بلکنے لگتا ہے
جب اسے دودھ کی خواہش ہوتی ہے اور دودھ نہیں ملتا، یا اس کا کھلونا چھن جاتا ہے۔ ایک
اسکول میں پڑھنے والا بچہ بھی رو پڑتا ہے جب امتحان میں کامیابی نصیب نہیں ہوتی ہے۔ ایک ج
بھی روہانسا ہو کر رہ جاتا ہے جب امید بر نہیں آتی ہے اور ایک بوڑھا بھی خون کے گھونٹ پ
دکھائی دیتا ہے جب اسے اپنی زندگی بھر کی توقعات پر پانی پھرتا نظر آتا ہے۔ غرضیکہ چین سے
بیٹھنا انسان کا مقدر نہیں ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں کچھ نہ کچھ روڑا اٹکتا ہی رہتا ہے۔ ہم چا
کچھ ہیں اور ہوتا کچھ اور ہے۔ اسی صورت حال کا نام نامرادی ہے۔ اسے ناکامی یا ناکامیا
میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جب ہمارے اندر کوئی تحریک یا خواہش پیدا ہوتی ہے یا ہم کسی ض
کو محسوس کرتے ہیں لیکن اس کی تسکین نہیں ہو پاتی ہے تو ایسی صورت میں ہم نامرادی سے دوچ
ہوتے ہیں۔ اس وقت محرومی کا احساس ستاتا ہے اور خوب ستاتا ہے۔ تسکین، آسود
یا اطمینان کے بجائے بےچینی اور اضطراب کی کیفیت طاری ہوا کرتی ہے اور طبیعت میں

جناب عبداللہ ولی بخش قادری، ریڈر فیکلٹی آف ایجوکیشن جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

تناؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ اب سوال اٹھتا ہے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے؟

یوں تو کبھی زمانہ ہمارے سامنے کھڑا ہو جاتا ہے اور حالات ہمارا ساتھ نہیں دیتے، اس ہمیں کامیابی حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہماری اپنی جسمانی کمزوریاں ، دوسری مجبوریاں ہمیں کامیابی سے باز رکھتی ہیں۔ نامرادی کے ایسے عام اسباب کے علاوہ کشاکش بھی ایک بہت بڑا سبب بنتی ہے جسے جی چاہے تو کش مکش یا کھینچا تانی کہہ لیجیے۔ ایسی صورت میں یا اس سے زیادہ متضاد یعنی ایک دوسرے کی الٹ کرداری صفتیں ابھر آتی ہیں جن کی یکساں تسکین ایک ساتھ ممکن نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اچھا خاصا بھلا مانس تناؤ کا شکار ہو کر اپنا سکون کھو بیٹھتا ہے۔ اس کشاکش کا اظہار تین صورتوں میں ہوا کرتا ہے۔ مثلاً ہماری حالت اس مثالی بچے کی سی ہو جاتی ہے جو مٹھائی پا کر رو پڑا تھا کیونکہ اسے کھانا بھی چاہتا تھا اور بچانا بھی۔ ہم بھی بعض موقع پر ایسے ہی مخمصے میں پھنس کر رہ جاتے ہیں کہ کسے چھوڑیں اور کسے پکڑیں۔ کیونکہ ہماری طبیعت ان میں سے کسی ایک کو بھی ہاتھ سے جانے دینا نہیں چاہتی ہے۔ اس کے برخلاف کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ کھائیں کدھر کی چوٹ اور بچائیں کدھر کی چوٹ۔ "نہ نگلا جائے اور نہ اگلا جائے" والا معاملہ درپیش ہوتا ہے۔ بس ایسا وقت آن پڑتا ہے کہ نہ دوڑا جائے ہے اور نہ ٹھہرا جائے ہے۔ ان دونوں صورتوں کے علاوہ کشاکش کا ایک اور رخ بھی ہوتا ہے جب کہ ہم چاہتے ہیں کہ بغیر ہاتھ پاؤں ہلائے ہمارا کام بن جائے۔ گویا ہم پھل، چاہتے ہیں لیکن اسے حاصل کرنے کے لیے محنت کرنا نہیں چاہتے۔ اب یہ تو تسلیم کہ خواہشات کے گھوڑے دوڑائے جا سکتے ہیں لیکن ان پر سواری ممکن نہیں ہے۔ اس ذہنی اڑان میں ہم آسمان میں تھگلی لگانے کے بجائے زمین پر ڈھیر ہو کر ہی رہ جاتے ہیں۔ یوں کوئی مراد تو کیا خاک بر آتی البتہ خواری میں ضرور اضافہ ہوا کرتا ہے۔ غرضیکہ کشاکش کی تمام صورتیں شعور، مسلک، اور مقصد کی کمی کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

ہماری زندگی میں ایسی صورت جو کسی ضرورت کی پوری یا ادھوری تسکین کا باعث ہو، مقصد بن جاتی ہے اور ضرورت کی حیثیت کے مطابق ہی مقصد کی اہمیت ہوتی ہے۔ پھر مقصد کی نامرادی اپنی حیثیت کے مطابق ہمارے اندر سوزِ آرزو پیدا کرتی ہے۔ نامرادی کا تازیانہ ہمیں چونکایا کرتا ہے اور مستعدی سے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے آمادہ کرتا ہے۔ اصغر گونڈوی نے کیا

خوب کہا ہے:

چلا جاتا ہوں، ہنستا کھیلتا موجِ حوادث سے　　　اگر آسانیاں ہوں، زندگی دشوار ہو جائے

لہٰذا ناکامی سے سابقہ پڑے یا آزمائش کی گھڑی آجائے، کسی بھی صورت میں مایوس ہو کر بیٹھ رہنے کے بجائے کمر ہمت باندھنے میں ہی کامرانی کا راز پوشیدہ ہے۔ ہمیں یوں نہیں سوچنا چاہیے کہ قسمت خراب ہے، ہم بدنصیب ہیں، حالات ناسازگار ہیں۔ ہم مجبور و لاچار ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ہمارے سمجھنے کی بات یہ ہے کہ اگر انسان کو حاجتیں نہ ستائیں یا اس کی تمام ضرورتیں آسانی سے پوری ہو جائیں تو دنیا میں زندہ دلی اور چہل پہل ممکن ہی نہ ہوتی۔ ایسی سپاٹ اور بے کیف دنیا میں نہ نقص مطابقت کی شکایت ہوتی اور نہ فضل و کمال کی گنجائش، نہ ہنگامہ آرائی ہوتی اور نہ گرمیِ محفل۔ شاید یہ ایک سنسان بیابان ہوتی۔ ہماری ناآسودگی ہی ہماری ترقی کا باعث ہوا کرتی ہے۔ ناسازگاری یا نقصِ مطابقت سے ہی بہتر اور پائیدار ہم آہنگی کے امکانات روشن ہوتے ہیں۔ لیکن جب برابر نامرادی کا منھ دیکھنا پڑے، زندگی کے ہر بڑے مورچے پر شکست کھائی جائے اور ہجوم ناامیدی بڑھتا ہی چلا جائے تو دل درد سے اتنا بھر جاتا ہے کہ خواہش حیات ہی شل پڑ جاتی ہے اور مستقل طور پر سوزِ آرزو مقدر بن جاتا ہے۔ اس طور ایک جیتا جاگتا کام کا آدمی، اپنی آرزوؤں اور تمناؤں کا مزار ہو کر رہ جاتا ہے۔ لیکن ایسی نوبت آتی کیوں ہے؟ اس سلسلے میں حسرتؔ موہانی نے بڑے پتے کی بات کہی ہے۔ ان کا مشہور شعر ہے:

غمِ آرزو کا حسرتؔ سبب اور کیا بتاؤں　　　مری ہمتوں کی پستی، مرے شوق کی بلندی

ذرا غور کیجیے کہ اگر ایک سے بڑھ کر ایک شوق لاحق ہے، خواہشوں کی کوئی تھاہ نہیں ہے مگر حوصلہ اور ہمت ندارد ہے تو پھر کیا حشر ہوگا۔ ایسی صورت میں نامرادی اور غمِ آرزو کے علاوہ اور کیا حاصل ہو سکتا ہے اس لیے سوزِ آرزو کی اذیت میں گرفتار نہ ہونے کی یہی ایک راہ ہے کہ ہم حقیقت پسندی سے کام لیں۔ اپنے آپ کو سمجھیں اور اپنے حالات کو پرکھیں پھر قدم بڑھائیں اور ثابت قدم رہیں۔ چھوٹی موٹی دشواریوں اور ناکامیوں کا مردانہ وار مقابلہ کریں۔ اس کے علاوہ ہمارے سامنے زندگی کا نصب العین ہونا چاہیے اور اپنے آدرش کو پانے کی بھرپور لگن۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی یاد رکھیں کہ زندگی میں سرخ روئی حالات سے آنکھیں چرانے سے نہیں بلکہ ملانے سے حاصل ہوتی ہے آخر میں ایک بات اور گرہ میں باندھنے کی یہ ہے کہ جس سماج میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں اس سے ہماری وابستگی کی بنا پر ہی آسودہ زندگی کی راہیں استوار ہوتی ہیں اور ایک دوسرے کی محبت و عزت کی بدولت ہی تسکین و ترقی کا سامان فراہم ہوتا ہے۔

(بشکریہ آل انڈیا ریڈیو)

محمد اسحاق

آرکائیوز — ایک اجمالی تعارف

انسان نے اس زمین پر جب شعور کی آنکھیں کھولیں اور نتیجتہً قیمتی احساسات اور کارنامے ریکارڈ اور دستاویزوں کی شکل میں ظاہر ہوئے تو انھیں محفوظ کرنے کی بھی کوششیں ہوئیں۔ انسانی تاریخ کے ابتدائی زمانہ میں انسانی سرگرمیوں کی رفتار چونکہ بہت دھیمی تھی اس لیے اس کی ریکارڈ سازی بھی محدود رہی۔ لیکن تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسانی سرگرمیوں میں ہمہ جہتی آگئی اور ریکارڈ سازی میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوا۔ قدیم زمانہ میں جب انسان فن تحریر سے ناواقف تھا، واقعات و خیالات کی صرف ذہنی یادداشت پر بھروسہ تھا۔ شروع میں ویدوں کو کاغذ یا پتوں پر نہیں لکھا جا تھا بلکہ زبانی طور پر اس کی اشاعت ہوتی تھی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ رِگ وید کے بھجن یادداشت کے ذریعہ محفوظ کیے گئے تھے۔ تحریر کی ایجاد سے پہلے نشانات، خاکوں اور تصویروں کے ذریعہ مٹی، لکڑی، پتھروں، چٹانوں، غاروں، پتوں اور جانوروں کی کھالوں پر کوئی نقش بنا کر انسان اپنے قیمتی ریکارڈوں کو محفوظ کرتا تھا۔

پانچویں اور چوتھی صدی قبل مسیح میں اتھینز کے باشندے اپنے قیمتی دستاویزات کو اتھ میں "میتروں"، یعنی خداؤں کی ماں کے مندر میں رکھتے تھے جو ان کی نظر میں سب سے زیادہ محفوظ مقام تھا۔ وہاں معاہدے، قوانین، عوامی اسمبلی کے مسوّدات، تجویزیں اور دوسرے سرکا دستاویزات رکھے جاتے تھے۔ ان دستاویزات میں سقراط کا دفاعی بیان، ادبی اور ورزشی مقا

محمد اسحاق، ریسرچ اسکالر، شعبہ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ریم یونان میں ہر چوتھے سال ہوتے تھے اس کے متعلق تاریخی تحریریں شامل تھیں۔ یہ ساری تحریریں تیسری ی عیسوی تک پیپرس (Papyrus) کے خریطہ میں باقی اور محفوظ رہیں۔

قدیم ہندوستان میں ریکارڈوں کی حفاظت اور بقا کا خاص اہتمام ہوتا تھا۔ جانکو ں وسرے بدھسٹ ریکارڈ محفوظ رکھے گئے تھے۔ یوان چوانگ نے اپنے ہندوستانی سفرنامہ میں ایک ارڈ آفس کا ذکر کیا ہے جسے "نیلا پیتا" کہتے ہیں۔ "ارتھ شاستر" اور "مسکرا بینتی" سے آکاش پاتال ام کا علم ہوتا ہے جس کا ترجمہ "جنرل ریکارڈ روم" بھی کیا گیا ہے۔ ریکارڈوں کو گروپ کے تحت ب اور منظم کیا جاتا تھا۔ دہلی سلطنت کا سلسلہ میں قابل ذکر معلومات فراہم نہ ہو پائیں، البتہ ے نگر میں شاہی ریکارڈ آفس کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے۔ اکبر نامہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رنے کس طرح ریکارڈ آفس قائم کیا تھا۔ مرکزی اور صوبائی حکومتوں کو شاہی فرمان کے ذریعہ اس نب توجہ دلائی گئی۔ مغل حکومت غالباً اپنی بہتر ریکارڈ سازی کی وجہ سے "کاغذی راج" موسوم ہوئی۔ سر جادو ناتھ سرکار نے مغل نظم مملکت کے تحت لکھا ہے کہ مغل افسروں کو مراسلات ول کی فہرست، افسروں کی ملازمت کی تاریخ، خبریں، سرکاری فرامین اور مالی حساب کتاب کی ، دو یا تین تین نقلیں رکھنی ہوتی تھیں۔ شاہجہاں اور اورنگ زیب نے شاہی دستور العمل صادر کیے س میں بہت سے قوانین اور فرامین کے علاوہ یہ بھی ہدایت تھی کہ سرکاری کاغذات مرکز روانہ کیے ائیں۔ مراٹھوں نے بستوں کی شکل میں ریکارڈ کا باقاعدہ شعبہ قائم کیا اور وہ بستے اب تک نہایت مدہ طریقہ سے محفوظ اور موجود ہیں۔

مذکورہ بالا حقائق سے اس بات پر بڑی حد تک روشنی پڑتی ہے کہ ہندوستان کے پاس پنے قدیم تہذیب و تمدن پر مشتمل ریکارڈوں کا وسیع اور قیمتی ذخیرہ تھا۔ کیونکہ ریکارڈوں کی قدر و قیمت کا نہ صرف ہمیشہ سے یہاں احساس رہا ہے بلکہ اس کے انتظام، حفاظت اور بقا کی تاریخ بھی نہایت روشن رہی ہے۔ لیکن بیرونی حملوں اور آفاتِ ارضی و سماوی مثلاً سیلاب، قحط، جبری ہجرت، آتشزدگی اور دوسرے تخریبی عوامل نے ان کے قابل ذکر حصّوں کو نیست و نابود کر دیا۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ہندوستان میں آرکائیوز کی ابتدا اور ارتقاء کے مختلف تاریخی مدارج کا باقاعدہ تحقیقی مطالعہ کیا جائے۔ یہ مطالعہ ایک طرف اپنی نوعیت کے لحاظ سے نہایت دلچسپ

ہو گا تو دوسری طرف اس سے ریکارڈ سازی، اس کی حفاظت اور بقا کے متعلق بہت سے نئے پہلو روشن ہوں گے۔

موجودہ زمانہ میں آرکائیوز نے مستقل ایک فن اور علم کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ ترقی یافتہ ممالک نے اس کی طرف غیر معمولی توجہ دی ہے۔ فرانس پہلا ملک ہے جہاں ۱۷۸۹ء کے انقلاب کے فوراً بعد نیشنل اسمبلی نے آرکائیوز قائم کیا جس میں نیشنل اسمبلی کے قوانین رکھے جاتے تھے ۱۲ر ستمبر ۱۷۹۰ء کے ایک قانون کے تحت اس کا نام Archives Nationales رکھا گیا ۱۴ر اگست ۱۸۳۸ء میں انگلینڈ میں پبلک ریکارڈ آفس کے نام سے مرکزی آرکائیوز قائم ہوا۔ ہندوستان میں ۱۸۹۱ء میں امپیریل ریکارڈ ڈیپارٹمنٹ کے نام سے آرکائیوز کی بنا پڑی۔ جس کا نام ہندوستان کی آزادی کے بعد بدل کر نیشنل آرکائیوز آف انڈیا رکھا گیا جو آج ایشیا کا ریکارڈ اور اس کے ساز و سامان پر مشتمل سب سے بڑا ذخیرہ کا مرکز ہے۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ۱۹ر جون ۱۹۳۴ء کے قانون کے تحت نیشنل آرکائیوز قائم ہوا۔ موجودہ آرکائیوز کی فنی اور علمی نوعیت کا تجزیہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آرکائیوز اور ریکارڈ کی معنوی وسعت کا بھی احاطہ کر لیا جائے۔ ریکارڈ کا لفظ عام طور پر آرکائیوز کے تقریباً ہم معنی سمجھا جاتا ہے۔ ان دونوں الفاظ کی اس فن کے ماہرین نے مختلف تعریفیں کی ہیں اس لیے ان کی کوئی قطعی اور منطقی تعریف کرنی قدرے مشکل ہے۔

لفظ ریکارڈ لاطینی لفظ recordari سے ماخوذ ہے جس کا مفہوم یادداشت اور دل کے ہیں۔ غالباً دل اس لیے کہ وہ یادداشت کا مرکز خیال کیا جاتا تھا۔ ریکارڈ انسان کی انفرادی اور اجتماعی سرگرمیوں کا لازمی اور ناگزیر جزو ہے۔ ریکارڈ کی کوئی بھی مادی شکل ہو سکتی ہے۔ کتابیں، مخطوطات، کاغذات تصویریں، نقشہ جات اور دوسری دستاویزی اشیاء ریکارڈ کی مختلف صورتیں ہیں۔ کوئی ریکارڈ کسی ریکارڈ ساز کے بغیر وجود میں نہیں آتا۔ یہ ریکارڈ ساز فرد، خاندان، ادارہ، تجارتی یا دوسری کوئی تنظیم یا سرکاری ایجنسی ہو سکتی ہے۔ ریکارڈ سازی میں ریکارڈ ساز کا کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے۔ نیز مذکورہ شرائط پر مشتمل ریکارڈ کو اگر اس کے ریکارڈ ساز یا اس کے قانونی وارث یا جانشین نے محفوظ رکھا ہو یا وہ حفاظت کے مستحق ہوں تو صحیح معنوں میں وہ ریکارڈ کے احاطے میں آئیں گے۔ اگر کسی تحریر کی اہمیت اور قدر و قیمت وقتی اور عارضی ہے اور ریکارڈ ساز کے نزدیک اس کی حفاظت کی ضرورت

نہیں ہے تو وہ تحریر ریکارڈ کہلانے کی مستحق نہیں ہے۔ ٹی۔آر۔شیلنبرگ نے ریکارڈ کی تعریف یوں کی ہے

"وہ تمام کتابیں، کاغذات، نقشے، تصویریں یا دوسرے دستاویزی مواد خواہ اس کی مادی شکل اور خصوصیات کچھ بھی ہوں اور وہ قانونی ذمہ داریوں کی تعمیل میں یا اس کے اصل کام کی سرگرمیوں سے متعلق کسی سرکاری یا غیر سرکاری ادارے سے ظہور میں آئی ہوں یا وہاں سے حاصل ہوئی ہوں اور اپنے کاموں، پالیسیوں، فیصلوں، طریقوں اور دیگر سرگرمیوں کی شہادت یا معلوماتی مواد کی خاطر جو ان کے اندر موجود ہے، اس ادارے یا اس کے قانونی جانشین نے حفاظت کی ہو یا وہ حفاظت کے لائق ہوں۔"

آرکائیوز کا استعمال اردو زبان میں تو بالکل ہی نیا ہے۔ اردو میں اب تک جو الفاظ اس کے مترادفات کے طور پر اختیار کیے گئے وہ سب اس لفظ کے مفہوم کی تعبیر کے لیے ناکافی اور غیر موزوں ہیں۔ انگریزی اور دیگر یورپی زبانوں میں بھی اس کا استعمال زیادہ پرانا نہیں ہے۔ انگریزی لغت آکسفرڈ میں اس لفظ کی تشریح یوں کی گئی کہ (الف) ایک ایسی جگہ جہاں سرکاری کاغذات یا دوسرے اہم تاریخی دستاویزات رکھے جاتے ہیں اور (ب) تاریخی کاغذات یا دستاویزات جن کی حفاظت اور بقا کا نظم ہو۔"

یونانی بہت سے الفاظ مثلاً Archeion ، Arche ، Archaios ، Archaic ، Archaeology ایک دوسرے سے معنی میں بہت مماثلت رکھتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ آرکائیوز کا لفظ Archeion سے ماخوذ ہے۔ اس لفظ کی لسانیاتی تفصیل میں گئے بغیر انگریزی میں اس کا مفہوم تین چیزوں پر مشتمل ہے۔ یعنی کاغذات اور دستاویزات، وہ عمارت جن میں یہ کاغذات اور دستاویزات رکھی جائیں نیز وہ نظم و نسق جن کے تحت ان کاغذات اور دستاویزات کی دیکھ ریکھ اور کارگزاری ہوتی ہے۔ اس اصطلاح کے قدیم یونانی مفہوم میں تو ہر وہ چیز جو کسی آفس سے تعلق رکھتی ہے خواہ اس کے فرنیچر اور دوسرے ساز و سامان ہوں سب ہی اس کے آرکائیوز ہیں۔

علم آرکائیوز پر ہولینڈ کے تین ماہرین ایس۔ مولر (۱۹۲۲-۱۸۴۸ء)، جے۔ اے۔ فیتھ (۱۹۱۳-۱۸۵۸ء) اور آر۔ فروئین (۱۹۳۵-۱۸۵۷ء) نے ۱۸۹۸ء میں نیدرلینڈ ایسوسی ایشن آف آرکائیوسٹ کے زیر اہتمام Handleiding voor Let Ordenen en Beschrijven van Archieven

نامی رسالہ شائع کیا جس کا انگریزی ترجمہ ۱۹۴۰ء میں نیویارک سے Manual for the Arrangement and Description of Archives کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس رسالہ میں ڈچ لفظ Archief کی تعریف ان لفظوں میں بیان کی گئی ہے کہ "تمام تحریری دستاویزات، نقشہ جات اور مطبوعہ مواد کسی انتظامی ادارہ یا اس کے کسی عہدیدار سے سرکاری طور پر ملی ہوں یا تیار کی گئی ہوں جب تک کہ یہ دستاویزات اس ادارہ یا اس عہدہ دار کی تحویل میں رہیں۔"

سر ہلاری جنکنسن نے A Manual of Archives Administration میں اس اصطلاح کو ان لفظوں میں پیش کیا ہے کہ ان دستاویزات کی نوعیت ایسی ہو کہ "وہ کسی انتظامی یا عملی انتظام و انصرام کے دوران (خواہ وہ سرکاری ہو یا غیر سرکاری) ظہور میں آئے ہوں یا استعمال میں آئے ہوں اور بالآخر وہ ان کی ذاتی تحویل میں ان کی ذاتی معلومات کے لیے رہے ہوں اور وہ کسی ایسے فرد یا افراد اور ان کے قانونی جانشینوں کے ذریعے محفوظ رہے ہوں جو اس کے انتظام و انصرام کے ذمہ دار ہوں۔"

اٹلی کے ایک آرکائیوسٹ Eurgenio Casanova کے نزدیک اس لفظ سے مراد "ایسے دستاویزات کا باضابطہ مجموعہ جو کسی ادارہ یا فرد کی سرگرمیوں کے دوران وجود میں آئی ہوں اور اپنی سیاسی، قانونی یا ثقافتی مقاصد کی تکمیل کے لیے کسی ادارہ یا فرد کے تحت محفوظ رکھے جائیں"۔

مذکورہ بالا مختلف تعریفوں کی روشنی میں کسی چیز کے آرکائیوز میں شامل ہونے کے لیے چند چیزیں ضروری ہیں۔

۱۔ اس چیز کا وجود کسی نہ کسی مقصد کی تکمیل کے لیے ہوا ہو۔ کسی سرکاری محکمہ میں یہ مقصد کسی سرکاری کام کی تکمیل ہے۔

۲۔ اس چیز کی قدر و قیمت اور افادیت جن کی خاطر ان کی حفاظت کا بندوبست ہوتا ہے۔

۳۔ وہ چیز جو کسی مقصد کے تحت باضابطہ وجود میں آئی ہو اور ان کی افادیت اور قدر و قیمت بھی مسلّم ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے اصل مالک یا اس کے قانونی جانشین کی نگرانی اور تحویل میں ہو تاکہ کسی قسم کی بیرونی آمیزش کا امکان باقی نہ رہے اور عدالت میں ان کی محکم اور قانونی حیثیت ہو۔

۴۔ مذکورہ بالا تعامل کی روشنی میں جو چیز وجود میں آئی ہو، اس کا وجود منفرد ہوتا ہے۔ وہ

یز جو کسی خاص مقصد کے تحت وجود میں آئی ہو۔ ان کا اعادہ کسی شکل میں دوبارہ ممکن نہیں ہوتا۔ نوئی کام جیسے جیسے آگے بڑھتا ہے اس سے متعلق کاغذات کا فطری انداز میں اضافہ ہوتا ہے۔ ایک فائل کا ہر ٹکڑا اپنے ماقبل کے ٹکڑے یا ٹکڑوں کا نتیجہ ہوتا ہے اور ماقبل کی تشریح اور وضاحت مابعد سے ہوتی ہے۔ اس لیے اس میں سے کسی چیز کی بے ترتیبی یا بربادی سے نہ صرف صحیح صورت حال پر روشنی نہیں پڑ سکتی بلکہ تصویر کا رخ بھی بدل سکتا ہے۔

۵۔ سب سے اہم خصوصیت جس کے بغیر کوئی ریکارڈ آرکائیوز نہیں ہو سکتا وہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا نوعیت کے ریکارڈ حوالہ اور تحقیقی مقصد کے تحت مستقل حفاظت اور بقا کے لائق سمجھے گئے ہوں۔ اور جو کسی آرکائیوز میں یا تو رکھے گئے ہوں یا وہاں رکھنے کے لیے منتخب کیے گئے ہوں۔

ریکارڈ اور آرکائیوز میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ریکارڈ ایک وسیع لفظ ہے جس میں آرکائیوز کا مفہوم بھی شامل ہے۔ سارا آرکائیوز ریکارڈ ہے لیکن سارے ریکارڈ آرکائیوز نہیں ہیں۔ ریکارڈ جب ظہور میں آتا ہے اور اس پر کام ہوتا رہتا ہے اور اس کے مطابق مختلف سرگرمیاں جاری رہتی ہیں اس وقت وہ ریکارڈ اپنے حالیہ مرحلہ (Stage of Currency) میں ہوتا ہے جب ریکارڈ اپنے اس دور سے گزر جاتا ہے تو وہ اپنے نیم حالیہ مرحلہ میں داخل ہوتا ہے اس مرحلہ میں ان ریکارڈوں کی ریکارڈ ساز کو ضرورت پیش آتی ہے لیکن بہت کم۔ اس دوسرے مرحلہ سے گزر کر ریکارڈ تیسرے مرحلے میں داخل ہوتا ہے جس میں حالیہ مرحلہ معدوم ہو چکا ہوتا ہے۔ اس مرحلہ میں ریکارڈوں کو Non-Current کہتے ہیں۔ آرکائیوز دراصل اسی مرحلہ کے ریکارڈوں پر مشتمل ہوتا ہے

عام طور پر آرکائیوز کا جو تصور ہے وہ اس اصلی تصور سے وسیع ہے جو اوپر کی سطروں میں بیان ہوا۔ ہر نادر اور تاریخی مخطوطہ، ہر قیمتی تحریر، پتھر اور تانبہ کا کوئی نقش، قدیم حکمراں یا کسی اہم پرانی شخصیت کا کوئی خط، اس سے قطع نظر کہ وہ کس مقصد کے تحت لکھے گئے اور کن حالات میں ان کو محفوظ رکھا گیا، ان کی اہمیت اور قدر و قیمت کے باوجود وہ آرکائیوز کے احاطہ سے خارج ہیں۔

انسانی تاریخ کا یہ المناک پہلو بڑا ہی دردناک اور عبرتناک ہے کہ آرکائیوز کا قدیم ترین سرمایہ معدوم ہو چکا ہے اس نقصان اور بربادی کی وجہ سے انسانی تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے بے شمار پہلو اب ہماری نظروں سے اوجھل ہیں۔ اگر یہ سرمایہ حوادث کا شکار نہ ہوتا تو ان سے مختلف جہت کی رہنمائی حاصل ہوتی۔ اگر اس عظیم نقصان اور بربادی کا صحیح احساس پیدا ہو جائے تو یقیناً جدید آرکائیوز کے قیام کی صحیح قدر و قیمت اور معنویت محسوس کی جائے گی اور اس جانب سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر کسی قسم کی غفلت اور کوتاہی سرزد نہ ہوگی۔

ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

آئینی ترمیمی بل

۳۰ رمئی کو لوک سبھا نے آئین میں ترمیم سے متعلق دو اہم بل پاس کر دیے جنھیں ہر سیاسی جماعت کی تائید اور حمایت حاصل تھی۔ چھیاسٹھویں[۶۶] آئینی ترمیمی بل کے تحت زمینی اصلاحات سے متعلق قوانین کو آئین کے نویں شیڈول میں جگہ دی گئی ہے جس کے سبب اب یہ عدالتوں کے دائرہ اختیار سے باہر ہو گئے ہیں اور ان کے نفاذ کے خلاف عدالتی چارہ جوئی ناممکن ہو گئی ہے۔

اڑسٹھویں آئینی ترمیمی بل نے شیڈولڈ کاسٹس اور شیڈولڈ ٹرائبس کے کمیشن کو آئینی حیثیت عطا کر دی ہے۔ پہلے اس کمیشن کو محض سفارش کرنے کا اختیار تھا مگر اب آئینی حیثیت کا حامل ہو جانے کے بعد اسے پس ماندہ طبقات پر ہونے والے مظالم اور ناانصافیوں کے خلاف شکایات کے معاملات میں تحقیقات کرنے اور ان کے تدارک کے لیے اقدامات کے وسیع اختیارات حاصل ہو گئے ہیں۔ مرکزی حکومت کے زیر غور یہ تجویز بھی ہے کہ کمیشن کے چیرمین کو کابینہ کے وزیر کا درجہ دیا جائے — ضرورت ہے کہ اقلیتی کمیشن کو آئینی حیثیت حاصل ہو تاکہ اقلیتوں کی شکایتوں پر سنجیدگی سے غور ہو اور ان کے خلاف ہونے والے مظالم کا تدارک ممکن ہو سکے۔ جب تک یہ محض ایک رپورٹ مرتب کرنے اور سفارش کرنے والا ادارہ رہے گا تب تک اس کی کارکردگی کوئی تعمیری اقدام کرنے سے معذور رہے گی۔

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائریکٹر، اکیڈمک اسٹاف کالج جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

صدر جمہوریہ کے مشاہرہ میں اضافہ

گرانی کے اس دور میں جب کہ ہر کارکن کی تنخواہ میں اضافہ کیا جا رہا ہے پارلیمنٹ نے یکم جون کو صدر جمہوریہ کے مشاہرہ میں بھی اضافہ کرنے سے متعلق آئینی ترمیمی بل پاس کر دیا۔ اس کی رو سے اب صدر جمہوریہ کا ماہانہ مشاہرہ بیس ہزار روپے ہو گیا ہے اور سابق صدر جمہوریہ کی پنشن کی رقم دس ہزار روپے ہو گئی ہے۔ ان کے لیے مفت رہائش، بجلی، پانی، ٹیلی فون، کار اور دفتری سہولیات میں بھی اضافہ کر دیا گیا ہے۔

۱۹۵۰ء میں آئین کے نفاذ کے وقت صدر جمہوریہ کا ماہانہ مشاہرہ دس ہزار روپے طے کیا گیا تھا۔ بعد ازاں ۱۹۸۵ء میں اسے پندرہ ہزار روپے کر دیا گیا۔ لہٰذا ضروری تھا کہ اب اسے بیس ہزار روپے کر دیا جائے۔

اسی بل کے تحت راجیہ سبھا کے چیرمین کی تنخواہ کو لوک سبھا کے اسپیکر کی تنخواہ کے مساوی کر دیا گیا ہے۔ پہلے چیرمین کا مشاہرہ ڈپٹی چیرمین سے بھی کم تھا اب مالی طور پر اسے نائب صدر جمہوریہ کے شایان شان کر دیا گیا ہے۔

راجیہ سبھا میں سابق وزیر کی سرزنش

ہندوستان کی پارلیمنٹ کے ایوان بالا یعنی راجیہ سبھا کے چیرمین اور نائب صدر جمہوریہ ڈاکٹر شنکر دیال شرما کی شان میں سابق وزیر اطلاعات و نشریات کے۔ کے تواری نے ۲۳ مئی کو ایک بیان میں نازیبا اور ناشائستہ الفاظ کا استعمال کیا تھا۔ اگلے ہی روز راجیہ سبھا کے اراکین نے اس بیان کو آئین کی توہین کے مترادف قرار دیتے ہوئے یہ تجویز منظور کی کہ تواری جی کو راجیہ سبھا میں بلا کر ان کی سرزنش کی جائے۔ تواری جی نے اس سلسلہ میں سپریم کورٹ میں رٹ بھی دائر کی جو منظور نا کر دی گئی۔ نتیجتاً تواری جی کو ۲ جون کو ایوان میں حاضر ہونا پڑا جہاں راجیہ سبھا کی ڈپٹی چیرمین ڈاکٹر مسز نجمہ ہیبت اللہ نے اہانت ایوان کے لیے ان کی سرزنش کی۔ یہ دوسرا واقعہ ہے جس نے مقننہ کی برتری ثابت کرتے ہوئے غیر ذمہ دارانہ بیانات پر پابندی کے لیے راہیں ہموار کر دی ہیں۔ دسمبر ۱۹۸۰ء میں پہلی مرتبہ تین مقننوں

اور ناشروں کی سرزنش کی گئی تھی جنھوں نے ایوان کے زیر غور مالیاتی بل کو قبل از وقت شائع کردینے کے جرم کا ارتکاب کیا تھا۔

جگ موہن گورنری سے مستعفی

جگ موہن نے ۲۵ رمئی کو جموں وکشمیر کی گورنری سے مستعفی ہو کر اس مطالبہ کی تکمیل کردی جو ان کی تقرری کے روز اوّل ہی سے مختلف سیاسی جماعتوں اور رہنماؤں کی جانب سے کیا جا رہا تھا جگموہن ۱۹۸۵ء سے ۱۹۸۹ء کے دوران پانچ برس تک جموں وکشمیر کے گورنر رہ چکے ہیں۔ بعدازاں نیشنل فرنٹ کے برسر اقتدار آتے ہی انھیں ۱۰ رجنوری ۱۹۹۰ء کو دوبارہ گورنر مقرر کردیا گیا تا کہ کشمیر کی صورتِ حال کا سامنا کیا جاسکے۔ ان کی دوبارہ تقرری اس بنیاد اور یقین پر عمل میں آئی تھی کہ وہ ریاست کے چپہ چپہ سے واقف اور وہاں کے عوام میں مقبول تھے مگر حالات بدل چکے تھے اور عوام کی اکثریت ان کی مخالف ہو چکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی اس تقرری کے خلاف ڈاکٹر فاروق عبداللہ کی حکومت نے احتجاجاً استعفیٰ دے دیا۔ بعدازاں جگ موہن نے مجلس قانون ساز کو معطل کر کے ریاست میں گورنر راج قائم کردیا۔ ان کے اس عمل سے جمہوری قوتوں کو زبردست صدمہ پہنچا اور دہشت پسند عناصر غالب آنے لگے اس کے نتیجہ میں کشمیری پنڈتوں کی ایک قابلِ لحاظ تعداد ترک وطن کر کے مرکزی حکومت کے دامن میں پناہ گزیں ہوگئی اور جنت کشمیر بارود کے دھوئیں سے داغدار ہو کر جہنّم کا نمونہ بن گئی۔ ان کے دورِ حکومت میں عالمِ اسلامیات اور کشمیر یونیورسٹی کے وائس چانسلر پروفیسر مشیر الحق اور ایچ۔ ایم۔ ٹی کے جنرل مینجر ایچ ایچ کھیڑہ کا اغوا ہوا جو ان کی شہادت میں منتج ہوا۔ بعدازاں کشمیر کے محترم رہنما میر واعظ مولوی فاروق دہشت گردوں کی گولیوں کا نشانہ بنے اور ان کے جنازہ کے جلوس کے افراد میں سے بعض کو فوجی دستوں کی گولیوں کا شکار ہونا پڑا۔

اسی دوران مرکزی حکومت نے ریلوے کے وزیر جارج فرنانڈیز کو وزیر برائے امورِ کشمیر مقرر کر دیا مگر ان کی اور گورنر کی پالیسی میں تضاد تھا اس لیے ان کے درمیان اشتراک کی ہر کوشش ناکام ہوگئی۔ انجام کار جگموہن کو واپس بلا لیا گیا۔ کیونکہ پارلیمنٹ اور ملک کے مختلف گوشوں میں ان کی کارکردگی کے خلاف صدائے احتجاج بلند ہو رہی تھی۔ اب وزیراعظم کے سیکورٹی ایڈوائزر اور RAW کے سابق ڈائرکٹر گریش سکسینہ

کو جموں و کشمیر کا نیا گورنر مقرر کیا گیا ہے جو براہ راست وزیر اعظم کو جواب دہ ہوں گے۔ ان کے تقرر کے ساتھ ہی جارج فرنانڈیز سے کشمیر کے امور کا قلمدان وزارت واپس لے لیا گیا ہے اور کابینہ کا وہ خصوصی سیل بھی ختم کر دیا گیا ہے جو کشمیر کے سلسلہ میں قائم کیا گیا تھا۔ اب کشمیر کی سیاست نے نیا رخ اختیار کر لیا ہے مرکزی حکومت نے ڈاکٹر فاروق عبداللہ سے رابطہ قائم کیا ہے جو اپنے خاندان کے افراد کے ساتھ لندن میں مقیم ہیں۔ تا کہ ان کے تعاون سے مسئلہ کا کوئی حل تلاش کیا جا سکے۔

جگموہن کو راجیہ سبھا کا ممبر نامزد کر دیا گیا ہے۔ کشمیر میں ان کی کارکردگی نے انھیں ایک متنازعہ شخصیت بنا دیا ہے۔

ہریانہ کی قیادت میں ردّوبدل

لوک سبھا کے الیکشن کے بعد نیشنل فرنٹ کی حکومت میں دیوی لال کے نائب وزیر اعظم بن جانے پر ہریانہ کی وزارت اعلیٰ کا قرعہ فال ان کے بیٹے اوم پرکاش چوٹالہ کے نام نکلا تھا مگر فروری ۱۹۹۰ء میں میہم میں ریاستی اسمبلی کے لیے انتخاب میں زبردست بدعنوانی کے سبب الیکشن کمیشن نے وہاں کی ریاستی اسمبلی کا انتخاب منسوخ کر دیا۔ بعد ازاں مئی میں تشدد کے واقعات کے نتیجہ میں ایک آزاد امیدوار کی موت ہو گئی اور الیکشن کمیشن کو دوبارہ انتخابات ملتوی کرنے کا اعلان کرنا پڑا۔ ان دونوں انتخابات میں اوم پرکاش چوٹالہ جنتا دل کے امیدوار تھے تاہم عوام ان سے بدظن ہو گئے کیونکہ اپنے اکیسو تہتر روزہ دور حکومت میں پولیس کا ناجائز استعمال کرنے، اخبار نویسوں کے ساتھ بدسلوکی کرنے، بھارتیہ جنتا پارٹی سے اختلافات میں اضافہ اور ریاستی اسمبلی میں جنتا دل کے اراکین کے درمیان باہمی رسہ کشی نے انھیں ایک متنازعہ فیہ شخصیت بنا دیا تھا۔ دراصل وہ ہر قیمت پر ریاستی اسمبلی کے الیکشن میں کامیابی حاصل کرنا چاہتے تھے کیونکہ وزیر اعلیٰ کے عہدہ کا حلف لینے کے چھے مہینہ کے اندر اندر ان کے لیے ریاستی اسمبلی کا رکن بننا لازمی تھا۔ مگر میہم ان کے لیے واٹرلو ثابت ہوا اور ان کے خلاف اندرون و بیرون پارلیمنٹ اتنی شدید مہم کا آغاز ہوا کہ بالآخر انھیں مستعفی ہو جانا پڑا۔ اگرچہ بعد ازاں وہ دربہ کلاں نامی حلقہ سے اسمبلی کے انتخاب میں کامیاب ہو گئے تاہم انھوں نے اعلان کیا ہے کہ جب بھی میہم میں الکشن ہوگا وہ وہاں سے بھی کامیاب ہو کر ہی دم لیں گے۔

اوم پرکاش چوٹالہ کے جانشین کی حیثیت سے ہریانہ کے بزرگ رہنما بنارسی داس گپتا کو ۲۱ مئی کو ریاست کے وزیر اعلیٰ کا قلمدان وزارت سونپ دیا گیا جو چوٹالہ کی حکومت میں نائب وزیر اعلیٰ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ بنارسی داس گپتا نائب وزیر اعظم دیوی لال کے معتمد ہیں اور ان کا انتخاب بھی موخر الذکر کا رہین منت ہے۔

روس امریکی تاریخی معاہدے

جب سے روس کے سیاسی افق پر گورباچیف نمودار ہوئے ہیں تب سے عالمی امن کے قیام کے سلسلہ میں ہر کوشش کو برابر جلا مل رہی ہے۔ انھوں نے نہ صرف انسانیت کی بقا کے لیے سعی کی ہے بلکہ انسانی اقدار کے فروغ کے لیے بھی جتن کیے ہیں۔ حال ہی میں ۲ جون کو اس سلسلہ میں ایک اور شاندار کڑی کا اضافہ ہو گیا ہے جب واشنگٹن میں صدر گورباچیف اور صدر جارج بش نے نیوکلیائی ہتھیاروں میں تخفیف کرنے اور بڑی طاقتوں کے کیمیاوی اسلحہ جات کے ذخیروں میں کمی کرنے سے متعلق تاریخی معاہدوں پر دستخط کیے۔ اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہوئی کہ دونوں رہنماؤں نے دونوں ملکوں کے درمیان تجارتی معاہدہ پر دستخط کر کے نصف صدی پر محیط سرد جنگ کے خاتمہ کے محضر پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔

معاہدہ کے تحت لمبی دوری کے نیوکلیائی ہتھیاروں میں پچاس فی صد کی تخفیف عمل میں آجائے گی۔ اسی طرح کیمیائی اسلحہ جات میں خاصی کمی واقع ہو جائے گی اور فوری طور پر دونوں ممالک اس قسم کے ہتھیاروں کو ڈھالنا بند کر دیں گے۔ دونوں رہنماؤں نے نیوکلیائی تجربوں، جوہری توانائی کے پر امن استعمال، یونیورسٹی کے طلبہ کے مبادلے اور ماسکو اور واشنگٹن میں ثقافتی مرکزوں کے قیام سے متعلق اہم فیصلے کیے۔ ایک مشترکہ بیان میں جارج بش اور میخائیل گورباچیف نے امریکی اور روسی افواج میں تخفیف سے متعلق رضامندی کا اظہار بھی کیا۔ دونوں ملکوں کے درمیان ہتھیاروں کو تباہ کرنے کا عمل ۱۹۹۲ء سے شروع ہو کر ۲۰۰۲ء تک تکمیل کو پہنچے گا۔

اگرچہ سوویت روس کے لتھوانیا کے عوام کو استصواب رائے کے حق سے محروم رکھنے کی بنا پر امریکہ تجارتی معاہدہ کے لیے تیار نہ تھا مگر جب گورباچیف نے امریکہ سے گیہوں خریدنے کے سلسلہ میں پانچ سالہ معاہدہ کی پیش کش کی تو جارج بش کو اس کے لیے تیار ہونا پڑا کیونکہ یہ عمل امریکی کسان طبقہ کے مفاد میں تھا۔

دونوں رہنماؤں کے ان اقدامات سے اس حقیقت کو واضح طور پر تقویت ملتی ہے کہ عالمی مسائل کا حل باہمی مذاکرات ہی میں مضمر ہے۔ اگرچہ مغربی اور مشرقی جرمنی کے انضمام کے سلسلہ میں ان رہنماؤں میں اتفاق نہ ہو سکا تاہم یہ مسئلہ بھی رفتہ رفتہ حل ہو کر ہی رہے گا۔

ماہنامہ
جامعہ

سالانہ قیمت ۳۰ روپے | قیمت فی شمارہ ۳ روپے

جلد ۸۷ | بابت ماہ اگست ۱۹۹۰ء | شمارہ ۸

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔)

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبد اللطیف اعظمی ـــــ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲-۱۱۰۰۰

شذرات

سید جمال الدین

جناب سید مظفر حسین برنی چیرمین اقلیتی کمیشن، جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نئے امیر جامعہ منتخب ہوئے ہیں۔ ہم انھیں مبارکباد پیش کرتے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ ان کی سرپرستی جامعہ کی توسیع و ترقی کی راہ میں سنگ میل ثابت ہوگی۔

مظفر حسین برنی صاحب ۴ اگست ۱۹۲۳ء کو بلند شہر میں پیدا ہوئے۔ وہ ہونہار طالب علم ثابت ہوئے۔ بی۔ اے کے امتحان میں نمایاں کامیابی حاصل کرنے پر انھیں ٹیمپلٹن گولڈ میڈل ملا۔ انھوں نے انگریزی ادب میں ایم۔ اے کیا۔ چندر شیکھر آزاد یونیورسٹی آف ٹیکنالوجی اینڈ ایگریکلچر کانپور نے علامہ اقبال پر ان کی بنیادی تحقیقات کے اعتراف میں انھیں ڈاکٹر آف سائنس کی اعزازی ڈگری سے سرفراز کیا اور منی پور یونیورسٹی نے انھیں ڈاکٹر آف لٹریچر کی اعزازی ڈگری عطا کی۔

برنی صاحب کے حصے میں کئی امتیازات آئے ہیں۔ آزادی سے قبل جولائی ۱۹۴۷ء میں وہ سول سروسز کے امتحان میں شریک ہوئے تھے جس کے نتیجہ کا اعلان آزادی کے بعد ۱۹۴۸ء میں ہوا۔ اس طرح ان کا تعلق آزاد ہندوستان کے آئی۔ اے۔ ایس افسروں کی پہلی کھیپ سے ہے اور وہ اس کھیپ کے پہلے اور تنہا مسلمان آئی۔ اے۔ ایس ہیں۔ وہ پہلے آئی۔ اے۔ ایس ہیں جن کا بحیثیت گورنر تقرر ہوا اور وہ ہوم سکریٹری کے عہدے پر فائز ہونے والے پہلے مسلمان ہیں۔ ناگالینڈ، تری پورہ اور منی پور ریاست (اب یہ علیحدہ ریاستیں ہیں) کے وہ پہلے گورنر ہوئے۔ وہ پہلے گورنر ہیں جنھوں نے اپنے عہدہ کا حلف اردو زبان میں لیا۔ بیرون ملک بھی انھوں نے ہندوستانی وفود میں شرکت کی یا ان کی قیادت سنبھالی۔

برنی صاحب ایک طویل عرصے تک اڑیسہ سے متعلق رہے جہاں مختلف اعلیٰ عہدوں پر رہ کر آپ نے نمایاں خدمات انجام دیں۔ ایک طرح سے شمالی ہند سے جو اردو تہذیب کا

مرکز سے اُن کا تعلق کم ہی رہا تاہم اردو زبان سے ان کی دلچسپی کبھی ختم نہیں ہوئی۔ انھوں نے طالب علم کی حیثیت سے ایم۔ این۔ رائے کی معرکۃ الآرا تصنیف 'ہسٹاریکل رول آف اسلام' کا اردو میں ترجمہ کیا تھا جو شائع تو نہیں ہوا لیکن اس کتاب نے ان کی زندگی کا رخ بدل دیا۔ اسلامی تہذیب کے مطالعہ بالخصوص سیکولر علوم میں مسلمانوں کی نمایاں خدمات نے ان کے ذہن کو متاثر کیا۔ چونکہ ان کا خصوصی میدان ادب ہے اور اسلامی تہذیب اور فکر اسلامی سے انھیں خاص شغف ہے اسی لیے غالباً انھوں نے تحقیق و تصنیف کے لیے علامہ اقبال کا انتخاب کیا۔ اقبال پر ان کی تصنیفات کے تراجم، انگریزی فارسی اور ہندی کے علاوہ ملک کی دوسری زبانوں مثلاً کنڑ، اُڑیہ، بنگالی اور تیلگو میں بھی ہوئے ہیں۔ اقبالیات کے فروغ میں برنی صاحب کی خدمات کا ادبی اور علمی حلقوں میں اعتراف کیا گیا ہے۔ علم دوست جناب سید مظفر حسین برنی صاحب کا امیر جامعہ کے اعلیٰ منصب پر فائز ہونا اس ادارہ کے لیے فخر کی بات ہے۔

برنی صاحب نے ایک خصوصی ملاقات میں بتایا کہ جامعہ کو انھوں نے ہمیشہ ایک مثالی اور آدرش ادارہ کی حیثیت سے دیکھا ہے۔ انھوں نے اس ادارہ کی تعمیر و ترقی میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے ایثار و قربانی کے حوالے سے انھیں خصوصی خراج تحسین پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ جامعہ سے متعلق ہر فرد کے لیے ذاکر صاحب ہمیشہ ایک مثالی استاد رہیں گے۔ انھوں نے فرمایا ذاکر صاحب مرد حق، مرد مومن تھے اور جامعہ والوں کو ان کی پیروی کرتے ہوئے قوم و ملت کے تعمیری کاموں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینا چاہیے۔

اسی ملاقات میں انھوں نے سابق امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں صاحب کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ جامعہ کو مرکزی یونیورسٹی کا درجہ دلانے میں ان کی کوششوں کو ہمیشہ یاد کیا جائے گا۔ یہ دریافت کرنے پر کہ جامعہ کا امتیاز کیا ہونا چاہیے برنی صاحب نے فرمایا کہ جامعہ کو عام یونیورسٹیوں سے مختلف ہونا چاہیے اور خاص میدان میں فوقیت کے لیے اس کی نمایاں پہچان بننی چاہیے۔ انھوں نے توقع ظاہر کی کہ جامعہ میں خاص طور سے مطالعات اسلامی، اردو، عربی، اور فارسی کا فروغ ہوگا۔ ان کی تجویز ہے کہ شعبۂ تاریخ و ثقافت میں مشترکہ تہذیب کے مطالعہ اور تحقیق پر خاص

توجہ ہونا چاہیے۔ انھوں نے اپنی اس خواہش کا بھی اظہار کیا کہ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز ایک اعلیٰ اور خود مختار تحقیقی ادارہ کی حیثیت سے اپنا تشخص قائم کرے، اس کے فروغ میں انھوں نے بھرپور تعاون کی پیش کش کی۔

برنی صاحب کو امید ہے کہ جامعہ اردو یونیورسٹی بن سکتی ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ عثمانیہ یونیورسٹی میں اردو کو تدریسی زبان بنایا گیا تھا۔ انھیں یقین ہے کہ جامعہ میں بھی اردو میں وہ صلاحیت پیدا کی جا سکتی ہے جو اسے ایک اعلیٰ علمی زبان کے منصب پر فائز کر دے اور اس زبان کے توسط سے سماجی علوم اور سائنس اور ٹیکنالوجی کی تعلیم کا انتظام ہو سکے۔ انھوں نے خیال ظاہر کیا کہ جامعہ کے انتظامی امور میں داخلی زبان اردو ہی ہونا چاہیے۔ اردو اور ہندی کو وہ جڑواں بہنیں سمجھتے ہیں اور ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی بقا کے لیے ان دونوں زبانوں میں اچھی صلاحیت پیدا کرنے کے حامی ہیں۔ البتہ وہ دوسری اقوام سے رابطہ رکھنے کے لیے انگریزی میں بھی صلاحیت پیدا کرنے پر زور دیتے ہیں۔

یہ دریافت کرنے پر کہ جامعہ کے طلباء، کارکنان اور اساتذہ کے لیے آپ رسالہ جامعہ کے توسط سے کوئی پیغام دینا پسند کریں گے۔ برنی صاحب نے یہ اشعار پڑھے جو علامہ اقبال نے علی گڑھ کے طلباء سے مخاطب ہو کر کہے تھے:

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے — عشق کے دردمند کا طرزِ کلام اور ہے
طائرِ زیرِ دام کے نالے تو سن چکے ہو تم — یہ بھی سنو کہ نالۂ طائرِ بام اور ہے
بادہ ہے نیم رس ابھی شوق ہے نارسا ابھی — رہنے دو خم کے سر پہ تم خشتِ کلیسا ابھی

قرۃ العین حیدر کو ۱۹۶۹ء سے ۱۹۸۳ء کے دوران ہندوستانی ادبیات کے ذخیرہ میں نمایاں اضافہ کرنے پر تخلیقی ادب کا سب سے بڑا انعام گیان پیٹھ ایوارڈ برائے ۱۹۸۹ء دیے جانے کا اعلان ہوا ہے۔ اردو زبان و ادب کے حصے میں یہ انعام دوسری بار آیا ہے۔ اس سے پہلے پانچواں گیان پیٹھ ایوارڈ اردو کے مشہور شاعر و ادیب فراق گورکھپوری کو ملا تھا۔ قرۃ العین حیدر اردو کی ممتاز ادیب ہیں ان کی ادبی تخلیقات کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہے۔

قرۃ العین حیدر کے اب تک چار ناول "آگ کا دریا" "کارِ جہاں دراز ہے" "آخرِ شب کے ہم سفر" اور "گردشِ رنگ چمن" منظرِ عام پر آئے ہیں۔ ان کے چار ناولٹ اور افسانوں کے چار مجموعے بھی شائع ہوئے ہیں۔ ان کا ایک اور ناول "چاندنی بیگم" جلد ہی شائع ہونے والا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے متعدد کتابوں کے اردو میں ترجمے بھی کیے ہیں۔

قرۃ العین حیدر کا خاص مضمون انگریزی ادب ہے۔ بی، اے میں ان کا ایک مضمون تاریخ بھی تھا۔ تاریخ کے مطالعے سے انھوں نے گہری بصیرت حاصل کی ہے۔ انھوں نے شروع سے ہی تہذیبی ماحول کے بارے میں لکھنا شروع کیا۔ ماحول کا تاریخی پس منظر، کبھی ایک دوسرے سے نبرد آزما اور کبھی ایک دوسرے کو مکمل کرتے ہوئے ماضی اور حال، افسانوں کی کہانیوں کے پیچھے معاشرتی اور تہذیبی لوازمات سماج میں روایتوں اور رسموں کا تسلسل، رویّوں میں تبدیلیاں اور تغیرات ـــ یہ سب قرۃ العین حیدر کی تخلیقات کا طرۂ امتیاز ہیں۔

قرۃ العین حیدر کے یہاں تاریخی حسیت بدرجۂ اتم موجود ہے۔ انھوں نے انسان کا تاریخ سے رشتہ قائم کرکے اسے ترقی پذیر تہذیب کا وارث بنا کر پیش کیا ہے۔ خود انھوں نے جس معاشرہ میں آنکھیں کھولیں اس میں ایسٹ انڈیا کمپنی اور آخری مغل دور دونوں کی پرچھائیاں موجود تھیں، وہ خود کو اسی کی توسیع سمجھتی ہیں۔ انھوں نے بچپن سے جن عمارتوں کو دیکھا، جن روایتوں کے درمیان اپنے گرد و پیش کا مشاہدہ کیا وہ انھیں محض عمارتوں اور روایتوں کے طور پر ہی نظر نہیں آتیں بلکہ ان میں انھیں ایک تہذیب کی جھلک دکھائی دیتی ہے، ساتھ ہی اس تہذیب میں وہ ان رویّوں کی داغ بیل پڑتے ہوئے بھی دیکھتی ہیں جو ایسٹ انڈیا کمپنی کے زیرِ اثر ہمارے معاشرے میں پیدا ہوئے تھے۔ ایک طرف انھیں رہن سہن میں مغل نقش نظر آتا تھا تو دوسری طرف کھیت میں، دیہات میں پریم چند کا کسان، قرۃ العین حیدر ترقی پذیر معاشرہ اور بہتر مستقبل پر نگاہ رکھتی ہیں اور سائنس اور ٹکنالوجی نے جو انقلاب بپا کیا ہے اس کے مثبت پہلوؤں کو تحسین کی نگاہوں سے دیکھتی ہیں لیکن انھیں ماضی کا حسن بھی مسحور کرتا ہے جسے وہ لازوال دیکھنا چاہتی ہیں۔ ان کے دل کو بہت چوٹ پہنچی جب انھوں نے حال ہی میں علی گڑھ میں سرسید لاج کو دیکھا جو نیو جارجیائی کلاسیکی ستونوں پر قائم خوبصورت عمارت ہے لیکن اسے کسی بدذوق نے "نیلا پوت کر"

نگاہوں کے لیے ناسور بنا دیا ہے۔

وہ تہذیبیں زیادہ جاندار ہوتی ہیں جن میں روایتوں کا تسلسل قائم رہتا ہے اور ساتھ ہی تبدیلیوں کا خیر مقدم کیا جاتا ہے۔ قرۃ العین حیدر کی تخلیقات میں اس کی بھرپور عکاسی نظر آتی ہے۔ انھوں نے اپنے ناول "کارجہاں دراز ہے" میں اٹھارہویں صدی سے اب تک کے خاندانی پس منظر میں مسلمانوں کے عادات و اطوار، خیالات و جذبات، امید و مایوسی کی بھرپور تصویر کشی کی ہے۔ ہر چند کہ یہ ناول ان کی سوانح عمری پر مبنی ہے لیکن ملک میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کے منظر نامہ کی حیثیت سے اسے آفاقی اہمیت حاصل ہے۔

"آخر شب کے ہم سفر" میں ہمیں جنگ آزادی کے دوران ہر طبقہ کے لوگوں میں انقلابی تحریک کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اس ناول کے وہی کردار جو اپنا سب کچھ نثار کر کے ملک میں ایک نئے نظام اور ایک نئے سماج کا خواب دیکھتے ہیں۔ آزادی کے بعد ان سارے خوابوں کو بھول کر معمولی مفادات کے پورا کرنے میں لگے نظر آتے ہیں اور انقلابی جذبات نے ان میں جو جذبۂ اتحاد پیدا کیا تھا اسے مفاد پرستی نے چکنا چور کر دیا تھا۔ اس کے بعد اسی پس منظر میں قرۃ العین حیدر نے ۱۹۷۱ء کے بنگلہ دیش کے قیام کا منظر پیش کیا ہے۔ اصل میں یہ ناول خطۂ بنگال کی وہ داستان ہے جس میں بنگالی عوام پہلے ایک سے دو حصوں میں تقسیم ہوئے اور پھر آخر میں ایک تیسرا حصہ بنگلہ دیش وجود میں آگیا۔

ان کے حالیہ ناول "گردش رنگ چمن" بھی اپنے اندر ۲۰۰ سالوں کے ہندوستان کی تاریخ سموئے ہوئے ہے۔ قرۃ العین حیدر کی کہانیاں ہوں یا ناولٹ سب میں ایک بات کی آمیزش ضرور نظر آتی ہے جسے ہم تبدیلی کہہ سکتے ہیں وہ ہندوستان کے ماضی کو حال کی روشنی میں دیکھتی ہیں اور حال اور ماضی کا رشتہ جوڑ کر ان تبدیلیوں کی نشان دہی کرتی چلی جاتی ہیں جو عرصہ دراز میں ہندوستانی تہذیب میں رونما ہوئے ہیں۔ اصل میں ان کا موضوع تہذیب ہوتا ہے لیکن تہذیب کو متشکل کرنے والے تمام اجزاء چاہے وہ سماجی ہوں یا سیاسی ہوں یا معاشی ہوں بھرپور طور پر منعکس ہو جاتے ہیں۔ ان کے کرداروں میں ایک تسلسل پایا جاتا ہے اور یہ تسلسل منجمد نہ ہو کر کے متحرک ہوتا ہے۔ وہ اپنے وقت کے ساتھ بدلتے جاتے ہیں اور یہ تبدیلی ہمیشہ امید

کی طرف ہی نہیں لے جاتی بلکہ مایوسی کی طرف بھی انھیں ڈھکیلتی ہے لیکن مجموعی طور پر یہ کردار اس مستقبل کی طرف بڑھتے رہتے ہیں جس کا تعین قرۃالعین حیدر کی تاریخ دانی اور فلسفیانہ مزاج کرتا ہے۔ حالانکہ وہ اس بات پر مصر ہیں کہ ادیب کا کام مسائل پیش کرنا ہے، ان کا حل نہیں۔ ان کے مطابق حل پر ہمیشہ سوالیہ نشان لگا رہنا چاہیے۔ لیکن قاری کبھی بھی اس بات کو بھول نہیں پاتا کہ فن کار نے اُسے ایک مستقبل کا خواب اپنی تخلیق کے ذریعہ دکھادیا ہے اور اسے رکنے کے بجائے ترقی کی راہ پر رواں دواں رہنے پر آمادہ کیا ہے۔

ہم قرۃالعین حیدر صاحبہ کو اس ایوارڈ کے لیے دلی مبارکباد پیش کرتے ہیں، اس سے یقیناً اردو کو سربلندی اور سرخروئی حاصل ہوئی ہے۔

○

ڈاکٹر محمد محمود

ڈاکٹر سید محمود اور قومی سیاست

ہندوستان کی قومی جنگ کے ایک ممتاز رہنما، مدبّر، منتظم اور دانش ور ڈاکٹر سید محمود (۱۹۷۱ء-۱۸۸۹ء) یو پی کے ضلع غازی پور کے موضع سیّدپور بھتری کے ایک زمیندار گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد محمد عمر اور دادا قاضی فرزند علی (جو سید احمد شہید بریلوی کے مرید تھے) دونوں متقی اور دین دار مسلمان تھے۔ ابتدائی دینی تعلیم انھوں نے اپنے بہنوئی مولوی محمد عمر کے یہاں رہ کر حاصل کی جو بنارس میں وکالت کرتے تھے۔

جدید تعلیم سید محمود نے محمڈن اینگلو اورینٹل کالج میں ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۸ء تک حاصل کی۔ کالج میں ان کا تعلق نوجوان قوم پروروں کے اس ہراول دستہ سے تھا جس میں تصدق احمد خاں شیروانی، عبدالرحمان بجنوری، سید حسین، حسین شہید سہروردی اور سیف الدین کچلو شامل تھے۔ یہ نوجوان معاصر مسلم سیاست کے دھارے کو انڈین نیشنل کانگریس کی قومی تحریک سے جوڑنا چاہتے تھے۔ وہ مسلم لیگ کی برطانیہ نواز سیاست سے بیزار اور ڈھاکہ کے نواب سلیم اللہ اور جسٹس سید امیر علی جیسے لیڈروں کے نکتہ چیں تھے کیونکہ وہ برطانیہ سے وفاداری پر زور دیتے تھے۔[1]

دسمبر ۱۹۰۵ء میں سید محمود اور عبدالرحمان بجنوری نے بنارس میں سید محمود انڈین نیشنل کانگریس کے سالانہ اجلاس میں شرکت کی جس کی صدارت گوپال کرشن گوکھلے نے کی تھی۔

علی گڑھ میں طلبہ کی بڑھتی ہوئی بے چینی نے ۱۹۰۷ء میں کالج کے انگریز اسٹاف کے خلاف طلبہ کی اسٹرائک کی شکل اختیار کی۔ اس اسٹرائک کی قیادت کرنے کی پاداش میں تصدق احمد خاں شیروانی

ڈاکٹر محمد محمود فیض آبادی، ریڈر شعبہ سیاسیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

اور عبدالرحمان بجنوری کے ساتھ سید محمود کالج سے نکالے گئے۔ ۱۹۰۸ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کا علی گڑھ میں سالانہ اجلاس ہوا جس میں شرکت کرکے سید محمود اور ان کے ساتھیوں نے لیگ کی غلامانہ ذہنیت کو اپنا ہدف بنایا۔

علی گڑھ کالج سے اخراج کے بعد سید محمود اکتوبر ۱۹۰۸ء میں لندن گئے اور وہاں بیرسٹری کی تعلیم کے لیے لنکنس اِن Lincoln's Inn میں داخل ہوئے۔ بعد میں ڈاکٹریٹ کے لیے وہ کیمبرج یونیورسٹی میں داخل ہوئے جہاں ان کے مقالے کا موضوع The Political Administration Of The Mughals "مغلوں کا سیاسی انتظام" تھا جو چھپ چکا ہے۔ انگلستان کے قیام کے دوران وہ مشرق نواز انگریز دانشوروں خصوصاً ولفرڈ بلنٹ Wilfrid Blunt اور ایڈورڈ براؤن Edward G. Brown کے خیالات سے بے حد متاثر ہوئے۔ یہیں وہ شرق اوسط میں اسلامی اتحاد (پان اسلامزم) اور قوم پروری کی تحریکوں سے آگاہ ہوئے۔ یہیں پر ان کی گاندھی جی اور نہرو جی سے پہلی ملاقات ۱۹۰۹ء میں ہوئی۔ بالآخر انھوں نے اپنا مقالہ مکمل کرکے ۱۹۱۲ء میں جرمنی کی منسٹر Munster یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۱۳ء میں ہندوستان واپس آگئے اور پٹنہ (بہار) میں بیرسٹر کی حیثیت سے پریکٹیس شروع کی۔

اپنے قوم پرورانہ رجحانات کی بنا پر جلد ہی ان کا قریبی تعلق پٹنہ کے مشہور بیرسٹر سید مظہرالحق سے ہو گیا جو بہار میں انڈین نیشنل کانگریس اور آل انڈیا مسلم لیگ دونوں کی شاخوں کے بانی تھے جو بعد میں گاندھی جی کے قریبی رفقا میں شامل ہوئے۔ ۱۹۱۵ء میں سید محمود نے انھیں مظہرالحق کی بھتیجی بیگم رفیق الفاطمہ سے شادی کی، جن سے تین لڑکیاں اور تین لڑکے ہوئے۔

انڈین نیشنل کانگریس سے تعلق

سید محمود کی جواہر لال نہرو سے پہلی ملاقات نومبر ۱۹۰۹ء میں کیمبرج میں ہوئی تھی جہاں دونوں زیر تعلیم تھے۔ یہ دونوں اور سیف الدین کچلو ساتھ ساتھ رہا کرتے تھے۔ کانگریس میں سید محمود خلافت تحریک کے راستہ سے داخل ہوئے۔ ۱۹۲۱ء میں وہ سنٹرل خلافت کمیٹی کے جنرل سکریٹری منتخب ہوئے۔ اس سال جب مہاتما گاندھی خلافت کے مسئلہ کو ہندستان کا قومی مسئلہ بنا کر کانگریس اور خلافت کمیٹی

کا ایک مشترکہ پلیٹ فارم بنا کر شہری نافرمانی کی تحریک شروع کی تو سید محمود اور جواہر لال دونوں اس میں شریک ہوئے۔ (۱۹۲۱ء میں سید محمود نے مسئلہ خلافت سے اپنے لگاؤ کی وجہ سے خلافت اور انگلستان کے عنوان سے ایک کتابچہ انگریزی میں شائع کیا جس میں اس مسئلہ کا تاریخی اور علمی جائزہ لیا گیا ہے) ۱۹۲۳ء میں جواہر لال اور سید محمود دونوں کانگریس کے جنرل سکریٹری منتخب ہوئے۔ ان کی یہ سیاسی رفاقت ۲۹-۱۹۲۶ء کے عرصہ میں اور مضبوط ہوئی جب سید محمود دوسری بار کانگریس کے جنرل سکریٹری منتخب ہوئے۔ دونوں بزرگوں کے آپسی تعلقات اور محبت کا اندازہ ان کے خطوط سے ہوتا ہے۔ ۱۹۲۶ء سے نہرو کی وفات تک دونوں کے درمیان بعض سیاسی مسائل خصوصاً ہندو مسلم مسئلہ پر شدید اختلاف رہا لیکن اس کا کبھی ان کے نجی تعلقات اور مفاہمت پر اثر نہیں پڑا۔ جب ۲۹-۱۹۲۶ء کے دوران سید محمود کانگریس کے جنرل سکریٹری کی حیثیت سے الٰہ آباد میں مقیم تھے تو ان کے خاندان اور نہرو خاندان کے درمیان قریبی تعلق قائم ہوا۔ جواہر لال جی کی بیوی کملا نہرو نے (جو انگریزی داں نہ ہونے کی وجہ سے نہرو خاندان کی انگریزی تعلیم یافتہ عورتوں میں اپنے کو اجنبی محسوس کرتی تھیں) اپنے شوق سے سید محمود سے اردو سیکھنی شروع کی۔ دونوں ایک دوسرے کو بھائی بہن کہتے تھے۔ جب کملا بغرض علاج جنیوا گئیں تو وہاں سے سید محمود کو کئی خط اردو میں لکھے۔ اسی تعلق کا نتیجہ تھا کہ جب اپنے نظریاتی اختلاف کی وجہ سے دونوں بزرگ ایک دوسرے سے بات نہیں کر سکتے تھے تو کملا نہرو اپنے انتقال کے زمانے تک دونوں کے درمیان رابطہ کا کام کرتی رہیں۔ اگرچہ ڈاکٹر محمود عمر میں جواہر لال سے چند سال بڑے تھے لیکن پبلک لائف میں نہرو کا مرتبہ بڑا تھا جس کا انھوں نے ہمیشہ احترام کیا۔

۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۵ء تک سید محمود کانگریس ورکنگ کمیٹی (ہائی کمان) کے رکن رہے۔ ۳۹-۱۹۳۷ء کے دوران وہ بہار کی کانگریس وزارت میں تعلیم اور ترقیات کے وزیر رہے۔ اس حیثیت سے انھوں نے صوبہ بہار میں عوامی پیمانہ پر خواندگی پھیلانے کا پروگرام شروع کیا اور بڑی کامیابی حاصل کی۔ وہ صوبہ کی منصوبہ بند اقتصادی ترقی کے لیے بھی فکر مند تھے۔ اس غرض سے انھوں نے ۱۹۳۸ء میں صوبوں کے وزرائے صنعت کی ایک کانفرنس "صوبائی تعمیر نو" کے موضوع پر پٹنہ میں منعقد کرائی اور اس کا ورکنگ پیپر خود تیار کیا۔ اسی دوران انھوں نے

پروفیسر کے۔ٹی شاہ کے ساتھ مل کر "بہار کی صوبائی تعمیر نو کا ایک منصوبہ" کے عنوان سے انگریزی میں ایک کتابچہ لکھا جو غالباً ۱۹۳۹ء میں شائع ہوا۔ اس کتابچہ سے پروفیسر شاہ نے اپنا نام اس بنا پر واپس لے لیا تھا کہ سید محمود کے اپنے لکھے ہوئے حصہ میں اشتراکی خیالات کی کمی پائی جاتی تھی دبعد میں جواہر لال کی درخواست پر کانگریس ورکنگ کمیٹی نے ۱۹۳۷ء میں ایک کمیٹی مقرر کی جس کا کام ہندوستان کی اقتصادی ترقی کے لیے ایک پلان (منصوبہ) تیار کرنا تھا اسی کے بعد کانگریس نیشنل پلاننگ کمیٹی کا قیام عمل میں آیا جس کے چیرمین جواہر لال اور سکریٹری پروفیسر کے ٹی شاہ تھے۔ آزادی کی جدوجہد تیز ہونے سے اس کمیٹی کے اجلاس کم ہی ہوئے اور اس نے کوئی خاص کام نہیں کیا۔ لیکن آزادی کے بعد نیشنل پلاننگ کمیشن کے قیام کا راستہ ہموار کیا۔

آزادی کی جدوجہد کے دوران سید محمود چار بار جیل گئے۔ آخری بار ۱۹۴۲ء کی "ہندوستان چھوڑدو" تحریک کے سلسلہ میں دوسرے کانگریسی لیڈروں کے ساتھ احمد نگر قلعہ میں نظر بند ہوئے۔ لیکن خرابی صحت کی بنیاد پر حکومت سے رہائی کی درخواست کر کے دوسروں سے پہلے اکتوبر ۱۹۴۴ء میں رہا ہو گئے جس سے بعض لوگوں کو ان کے خلاف بدگمانی پھیلانے کا موقع ملا۔

بہار میں کانگریس اور لیگ کی کش مکش کے نتیجہ میں انھیں اور ان کے خاندان کو ۱۹۳۹ء سے تقسیم ہند تک مسلم لیگ کے سماجی بائیکاٹ کا سامنا کرنا پڑا۔ چھپرا سے اپنے خط مورخہ ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء میں جواہر لال جی کو لکھتے ہیں:

"یہاں مسلم لیگیوں نے کنویسنگ کر کے لوگوں کو منع کر دیا کہ کوئی بھی میری خوش دامن کی تجہیز وتکفین میں شریک نہ ہو کیونکہ میرا خاندان کانگریس سے تعلق رکھتا ہے۔ گھر میں مستورات اور چند ملازموں کے سوا کوئی نہ تھا۔ جب میرے لڑکے وفات کے دوسرے دن شام کو پٹنہ سے یہاں پہنچے تو میت کو دفن کرنے کا انتظام ہو سکا۔ فقط خاندان کے دس پندرہ افراد شریک ہوئے۔ پچھلے روز فاتحہ تھا۔ انھوں نے پھر وہی کوشش کی لیکن عربی مدرسہ کے طلبہ آ گئے اور فاتحہ میں شرکت کی۔ اب معاملہ اپنی انتہا کو پہنچ چکا ہے۔ یہ آپ کا ملک ہے۔ میری بیوی اس برتاؤ سے بیحد رنجیدہ ہیں۔ مسلمانوں میں کسی کی توہین کا اس سے بڑھ کر کوئی طریقہ سوچا نہیں جا سکتا۔"[۲]

جب ۱۹۴۶ء میں صوبوں میں کانگریسی وزارتیں پھر سے قائم ہوئیں تو سید محمود بہار میں وزیر ترقیات، نقل وحمل، صنعت وزراعت بنائے گئے اور ۱۹۵۲ء تک اس عہدہ پر فائز رہے۔

انھوں نے حکومت ہند کے ایک خصوصی وفد کے قائد کی حیثیت سے ۱۹۵۳ء میں عراق اور ایران کا دورہ کیا۔ ۱۹۵۴ء میں ایک خیر سگالی وفد لے کر سعودی عرب گئے۔ ۱۹۵۵ء کی بندونگ کی افریقی ایشیائی کانفرنس میں حکومت ہند کے ڈیلی گیٹ کی حیثیت سے شریک ہوئے۔ ۱۹۵۶ء میں مصر اور سوڈان کی حکومتوں کی دعوت پر ایک خیر سگالی وفد کے ساتھ ان ملکوں کا دورہ کیا۔ اسی سال وزیر اعظم جواہر لال نہرو نے سعودی عرب کا سرکاری دورہ کیا تو سید محمود ان کے ساتھ گئے۔

ڈاکٹر محمود کا پارلیمانی کیریر ۱۹۵۲ء سے شروع ہو کر ۱۹۷۱ء میں ان کی وفات پر تمام ہوا۔ وہ پہلی بار لوک سبھا کے لیے کانگریس کے ٹکٹ پر چمپارن (مشرقی) حلقہ سے منتخب ہوئے۔ ان کی خدمات اور لیاقتوں کے اعتراف میں وزیر اعظم نہرو نے جو خود اپنے وزیر خارجہ تھے، سید محمود کو دسمبر ۱۹۵۴ء میں وزیر مملکت برائے امور خارجہ یعنی وزارت خارجہ میں اپنا نائب مقرر کیا۔ اس عہدہ پر وہ ۱۹۵۷ء تک فائز رہے جب کہ انھوں نے بصارت کی کمزوری کی بنا پر وزارت سے استعفیٰ دے دیا۔ ان کی داہنی آنکھ کی بصارت ۱۹۴۰ء میں زائل ہو چکی تھی۔ بائیں آنکھ کی کیفیت کبھی نازک رہی۔ ۱۹۵۷ء کے دوسرے عام چناؤ میں گوپال گنج (بہار) کے حلقہ سے کانگریس کے ٹکٹ پر دوبارہ لوک سبھا کے لیے چنے گئے لیکن ۱۹۶۰ء میں خرابیٔ صحت کی بنا پر اپنی سیٹ سے استعفیٰ دے دیا۔ تیسری بار وہ بہار لیجسلیٹو اسمبلی سے کانگریس کے ٹکٹ پر راجیہ سبھا (ایوان بالا) کے لیے چنے گئے تھے۔

بالآخر قومی آزادی، قومی ایکتا اور تہذیبی یگانگت کے اس علمبردار اور گاندھی جی کے سپاہی نے ایک طویل علالت کے بعد نئی دلی میں ۲۸ ستمبر ۱۹۷۱ء کو وفات پائی۔

ہندو مسلم مسئلہ اور قومی اتحاد

ڈاکٹر سید محمود صف اول کے "قوم پرور" یعنی کانگریسی مسلمانوں میں سے تھے۔ تقسیم ہند سے پہلے کی عجیب وغریب فرقہ وارانہ سیاست کی اصطلاح میں جو مسلمان کانگریس کے ساتھ تھے "قوم پرور" یا "نیشنلسٹ" اور جو لیگ کے ساتھ تھے وہ "فرقہ پرور" یا "کمیونلسٹ" کہلاتے تھے

دعجیب بات ہے کہ آزاد سیکولر ہندوستان میں بھی جو فرد یا جماعت حکمراں طبقہ کی لائن نہ اپنائے "فرقہ پرور" کہلاتا یا کہلاتی ہے) فرقہ وارانہ پارٹی پالیٹکس اور پاور پالیٹکس کے طفیل کانگریس سے وابستہ مسلمان آزادی سے پہلے اور آزادی کے بعد دونوں فرقوں کی نگاہوں میں مشکوک رہے۔ کبھی معتوب ہوئے اور اکثر مطعون۔ دو پاٹوں کے بیچ پسے جانے کے نتیجہ میں انھیں آزاد ہند میں وہ مقام اور منزلت نہیں مل سکی جس کے وہ اصلاً مستحق تھے اور جوان سے کمتر درجہ کے سیاست دانوں کو مل کر رہی۔ لیکن جن اصولوں کے وہ وفادار رہے وہ آج بھی زندہ ہیں اور ہندوستانی قوم اور مسلم فرقہ دونوں کے لیے رہنما اور سود مند ہیں۔

ڈاکٹر محمود نے اپنی ساری زندگی کانگریس کے لیے وقف کر دی اور بڑی سی بڑی آزمائش کی گھڑی میں اپنی ڈگر سے نہیں ہٹے۔ اس صدی کی دوسری دہائی میں انھوں نے مروّجہ مسلم پالیٹکس کے رجحان کے برعکس کانگریس میں شامل ہونا پسند کیا کیوں کہ ان کا تعلق ایک مسلم اقلیتی صوبہ سے تھا اور اس لیے بھی کہ ان کے ذہن پر ان کے قریبی دوست جواہر لال نہرو کے لبرلزم، سیکولرزم اور انسان دوستی کے نظریات کا گہرا اثر تھا۔ اس کے برعکس مسلم اکثریتی صوبوں کے مسلم لیڈر ہندوستان کے مستقبل اور ہندو مسلم مسئلہ کو اپنی ہوس اقتدار اور مسلم اکثریت کے نقطۂ نظر سے دیکھتے تھے۔ انھیں مسلم اقلیتوں کے مستقبل سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ ڈاکٹر محمود نے یہ واضح موقف اپنایا کہ ہندوستانی مسلمانوں کے مستقبل کی ضمانت جناح اور مسلم لیگ کے چودہ نکات سے کہیں زیادہ کانگریس اور ہندوؤں کی دوستی اور ان سے اتحاد میں مضمر ہے۔ لہٰذا انھوں نے وکالت کی کہ کانگریس تنظیم کے اندر ایک طاقتور مسلم بلاک قائم رکھا جائے جو ہندو مسلم روابط کو خوش گوار رکھ سکے اور مسلم مفادات کا تحفظ کر سکے۔ بعد میں مسلم لیگ اور کانگریس کے اختلافات ٹکراؤ کی حد تک پہنچے تو ڈاکٹر محمود نے نہرو کو لیگ سے تصفیہ کی رائے دی۔ حتیٰ کہ ۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۶ء کے دوران مسلم لیگ کی وزارتوں کو کانگریس کی طرف سے تعاون دینے کا بھی مشورہ دیا لیکن نہرو ہندوستان کے مسائل کو بائیں اور دائیں کی اصطلاح میں دیکھنے کے عادی تھے۔ وہ لیگ کو سامراج دوست، رجعت پسند، جاگیردارانہ، ٹوڈی اور قوم دشمن جماعت قرار دیتے تھے۔ اسی لیے نہ وہ کبھی لیگ سے مفاہمت اور تعاون پر آمادہ ہوئے نہ کبھی اس کی مانگ کو تسلیم کیا۔ یہی رویّہ ۱۹۳۷ء کے بعد سے کانگریس لیگ مخاصمت کی بنیاد بنا۔ ۱۹۴۵ء کے

ڈلیسائی۔ لیاقت پیکٹ کے پیچھے بھی سید محمود کی کوششیں بھی شامل تھیں۔ اس پیکٹ کا بنیادی اصول
یہ تھا کہ عبوری حکومت کے عہدے کانگریس اور لیگ آپس میں برابر سے تقسیم کرلیں۔ لیکن کانگریس
ورکنگ کمیٹی نے نہ کبھی ڈیسائی لیاقت پیکٹ کو تسلیم کیا نہ برابری کے اصول کو۔ کانگریس کے دوہرے
معیار کی پالیسی ۱۹۴۶ء کے کابینی مشن پلان کی ناکامی اور بالآخر تقسیم ہند کی موجب ہوئی۔

متحدہ قومیت کے نظریہ کی وکالت میں سید محمود کا ایک بڑا کارنامہ ان کی انگریزی زبان
میں Hindu- Muslim Problem (ہندو مسلم مسئلہ) کے عنوان سے ۱۹۴۱ء کی ایک
تصنیف ہے جس کے مسودہ کی نقلیں گاندھی جی، نہرو جی، اور مورخ سردار کے ایم پانیکر کو انھوں
نے ان کی رائے معلوم کرنے کے لیے بھیجی تھی۔ گاندھی جی کے ایما سے اصل مسودہ کو پوری شکل
میں شائع نہیں کیا گیا۔ لیکن اس کے ایک حصّہ کے چند باب ۱۹۴۴ء میں روزنامہ اسٹیٹسمین میں
قسط وار چھپے تھے۔ یہ مضامین اس قدر پسند کیے گئے کہ انھیں بمبئی کی فرم وورا اینڈ کمپنی نے
۱۹۴۹ء میں کتابچہ کی شکل میں Hindu- Muslim Cultural Accord (ہندو مسلم
تہذیبی سمجھوتہ) کے عنوان سے شائع کیا۔ (قومی یک جہتی کے علمبرداروں کو اس کتابچہ کا مطالعہ
ضرور کرنا چاہیے کیونکہ اس میں یک طرفہ ٹرافک کے بجائے دوطرفہ ٹرافک کی وکالت کی گئی ہے)۔
اس کتابچہ کا بنیادی نکتہ یہ تھا کہ ہندو مسلم کش مکش کو ختم کرانے کا بہترین راستہ تہذیبی سمجھوتہ
کا راستہ ہے۔ اگر دونوں فرقے انفرادی، اجتماعی، تعلیمی اور تمدنی سطحوں پر زیادہ سے زیادہ تعلقات
بڑھائیں تو دونوں میں رواداری پیدا ہوگی اور تب ہی سیاسی مفاہمت اور قومی اتحاد کی بنیاد
پڑے گی۔

اس کتابچہ میں انھوں نے ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے وقت سے ہندو مسلم تہذیبی
تعلقات کے ارتقا اور اسلامی تعلیمات میں ہندوؤں کی دلچسپی کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے ثابت کیا
کہ مذہب کبھی بھی یہاں مختلف فرقوں کے اتحاد کی راہ میں رکاوٹ نہیں رہا ہے۔ فرقہ وارانہ تفریق
تمامتر برطانوی سامراج اور ہندو مسلم احیا پسند تحریکوں کی دین ہے۔ آخراً وہ لکھتے ہیں:

"کسی اقلیت سے وفاداری کی مانگ کرنا سراسر حماقت ہے اس سے تلخی پیدا ہوتی
ہے۔ اس کے بجائے پنڈت نہرو کے لفظوں میں ایسے حالات پیدا کرنے چاہئیں جن

میں اقلیت ازخود اکثریت کی وفادار ہو جائے۔ مہاتما جی ایسے ہی حالات پیدا کرنے میں منہمک تھے لیکن افسوس کہ اس کام کو پورا کرنے کے لیے وہ زندہ نہ رہے۔ تھوڑے سے وقت میں انھوں نے اقلیتی فرقہ کو یہ محسوس کرادیا کہ ان کا اصلی مفاد کس کے ساتھ وابستہ ہے۔ غالباً انھوں نے محسوس کر لیا تھا کہ ہندوستان میں ایک خوشحال اور فارغ البال مسلم طبقہ ملک کے سیاسی ڈھانچہ میں آہستہ آہستہ ابھرنے والی انتشاری طاقتوں کو دبانے میں معاون ثابت ہو سکتا ہے۔[۳]

آزادی کے بعد سے کم و بیش ۱۹۶۱ء تک مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا حسین احمد مدنی اور ڈاکٹر سید محمود سے لے کر نچلی سطح تک کے کانگریسی مسلمانوں کا اولین فریضہ یہ تھا کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کو تعلیم دیں کہ وہ اپنا سیاسی تشخص اور اپنی جداگانہ تنظیمیں ختم کر کے کانگریس کے دھارے میں شامل ہو جائیں اور ہر چناؤ میں فقط کانگریس کو ووٹ دیں۔ لیکن چونکہ آزادی کے بعد مسلسل مسلم اقلیت کو ہر شعبۂ حیات میں نظر انداز کیا گیا بلکہ ان کے خلاف فرقہ وارانہ فسادات شدت پکڑتے گئے اور حکومت نے اس کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا تو غالباً مولانا حفظ الرحمان کے بعد ڈاکٹر محمود واحد کانگریسی تھے جنھوں نے ناانصافی، امتیازی سلوک اور فرقہ وارانہ تشدد کے خلاف آواز اٹھائی اور ان مسائل پر غور کرنے کے لیے ۱۹۶۱ء میں آل انڈیا مسلم کنونشن منعقد کرایا۔ جبل پور کے ہولناک فساد کے پس منظر میں یہ کنونشن دہلی میں ۱۰، اور ۱۱ رجون ۱۹۶۱ء کو منعقد ہوئی جس میں مسلم لیگ اور جماعت اسلامی جیسی "فرقہ پرور" تنظیموں کو چھوڑ کر تمام مسلم گروہوں کو شرکت کی دعوت دی گئی تھی۔ اس کنونشن کے خطبۂ صدارت میں ڈاکٹر محمود نے بڑی بیباکی سے کہا تھا کہ:

"اگر ہم ہندوستان میں اپنے لیے جائز مقام کی مانگ کرتے ہیں تو یہ فرقہ واریت نہیں بلکہ مادر وطن کے تئیں ہماری محبت کا اظہار ہے۔ اپنے ملک کے شہری ہونے کے ناطے ہمارا فرض ہے کہ ہم حکومت اور اکثریتی طبقہ پر واضح کر دیں کہ کسی بھی قسم کا بھید بھاؤ یا تفریق ہندوستان کے سیکولرزم کے لیے اعلان موت ہو گا۔"[۴] اس کنونشن کے انعقاد پر وزیر اعظم نہرو نے خاصی برہمی ظاہر کی تھی اور نام نہاد قومی پریس نے اس کے گاندھی وادی داعی کو آناً فاناً فرقہ پروروں کی صف میں کھڑا کر دیا۔ اس کے بعد سے مختلف ڈائریکٹریوں میں ڈاکٹر محمود کے سوانحی خاکہ کا چھپنا بند ہو گیا۔

مسلم مجلس مشاورت کا قیام

ڈاکٹر محمود کی سیاسی زندگی کا ایک نمایاں سنگ میل ۱۹۶۴ء میں آل انڈیا مسلم مجلس مشاورت کے نام سے منتشر مسلم تنظیموں کے ایک مشاورتی فورم کی تشکیل تھی۔

آل انڈیا مسلم کنونشن کے انعقاد کے تین برس بعد ایک اور بھی زیادہ پرآشوب دور آیا جب کہ ہندوستانی مسلمانوں کو منظم اور منصوبہ بند طریقہ سے تخریب اور تشدد کا نشانہ بنایا گیا اور جمشید پور اور رورکیلا کے فسادات کے دوران پولیس اور انتظامیہ خاموش تماشائی بنے رہے۔ ان واقعات نے ایک بار پھر کانگریسی مسلمانوں کو اپنے ملی مسائل پر غور کرنے کے لیے مجبور کیا۔ ۱۹۶۴ء میں سرکاری اعداد کے مطابق ۱۱۰۷ فرقہ وارانہ فسادات ہوئے تھے۔

چنانچہ ڈاکٹر محمود کی دعوت پر مسلم تنظیموں اور گروپوں کے لیڈروں کی ایک کانفرنس دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں ۸ اور ۹ اگست ۱۹۶۴ء کو منعقد کی گئی۔ اس کانفرنس میں جمعیۃ العلماء، اتحاد المسلمین اور شیعہ کانفرنس کے ساتھ جماعت اسلامی اور مسلم لیگ کو بھی شریک کیا گیا تھا۔[۵] کانفرنس کی صدارت ڈاکٹر سید محمود نے کی اور اس کے اختتامی اجلاس میں آل انڈیا مسلم مجلس مشاورت کی تشکیل کا اعلان کیا گیا۔ اس کانفرنس کی ساری کارروائی پر جمشید پور اور رورکیلا کے فسادات کا سایہ اور مسلمانوں کے بقا کا مسئلہ چھایا تھا۔ ایک قرارداد کے ذریعہ ڈاکٹر محمود کو مجلس مشاورت کے ارکان کو نامزد کرنے کا مجاز کردیا گیا اور اس باڈی نے فوری طور سے کام کرنا شروع کردیا۔ مجلس مشاورت کے یہ مقاصد طے پائے۔

(۱) ملک میں بسنے والے مختلف فرقوں اور طبقوں خصوصاً ہندوؤں مسلمانوں، ہریجنوں، عیسائیوں، سکھوں، پارسیوں، بودھیوں، جینیوں وغیرہ کے درمیان مفاہمت اور اتحاد کے لیے کوشش کرنا۔

(۲) ملک کے مختلف حصوں میں جلسے، سیمنار اور سمپوزیم منعقد کرکے فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور خیرسگالی کو فروغ دینا۔

(۳) دستور ہند کے سیکولر اصولوں پر عمل کرانے کے لیے ملک کے تمام فرقوں کا

تعاون حاصل کرنا۔

(۴) ہندوستانی عوام، مسلمانوں اور دوسرے طبقوں کی شکایات کو حکومت کے علم میں لانا۔

(۵) مسلمانوں کے بالخصوص اور دوسرے فرقوں کے بالعموم مذہبی، تعلیمی، لسانی، تہذیبی اور اقتصادی مفادات کی حفاظت کے مسئلہ کو حل کرنے کے لیے پرامن اور قانونی ذرائع کا استعمال کرنا وغیرہ۔

۱۹۶۵ء اور ۱۹۶۶ء کے دوران مشاورتی لیڈروں نے ملک کے مختلف حصّوں میں جا بجا جلسے کر کے ہند و مسلم اتحاد کے لیے فضا پیدا کی۔ لیکن یہ نیک کام ۱۹۶۷ء کے عام چناؤ کے قریب آنے سے ٹھپ ہو گیا۔ مجلس مشاورت کا دوسرا تاریخی اقدام اپریل ۱۹۶۵ء کے حادثہ کی آڑ میں مسلم یونیورسٹی پر مسلط کیے گئے غیر جمہوری اور آمرانہ آرڈی نینس کے خلاف اس سال کے کسی جمعہ کے دن یوم احتجاج کا منایا جانا تھا۔ سید محمود کے ایما پر احتجاج کا یہ گاندھیائی طریقہ اپنایا گیا کہ بعد نماز جمعہ اس غیر جمہوری آرڈی نینس کی واپسی کی مانگ کے تار وزیر اعظم اور وزیر داخلہ کو بھیجے جائیں اور اس کی کاپی صدر مجلس مشاورت کو بھیجی جائے۔ چنانچہ ایک ہی دن میں وزیر اعظم اور وزیر داخلہ کے دفتر میں ہزار ہا تاروں کا انبار لگ گیا اور اخباری اطلاع کے مطابق آنجہانی وزیر اعظم لال بہادر شاستری نے غیر جمہوری آرڈی ننس کے معمار اس وقت کے آنجہانی وزیر تعلیم کو طلب کر کے مسئلہ پر غور کرنے کی ہدایت کی۔

اِس احتجاج کی کامیابی کے بعد مسلمانوں کے بچہ بچہ کی زبان پر ڈاکٹر محمود کا نام تھا۔ ان کی نئی دلی کی قیام گاہ یعنی ۲۰ تغلق کریسنٹ مجلس مشاورت کا ہیڈ کوارٹر اور مسلم پالیٹکس کا اعصابی مرکز بن گئی۔ جلد ہی مسلم یونیورسٹی کے اقلیتی کردار کی بحالی کی مانگ مسلم پالیٹکس کے ایجنڈا میں شامل ہو گئی۔ مسلمانوں کی بے اطمینانی سے ۱۹۶۷ء کے عام چناؤ میں کانگریس بہت سے مسلم ووٹروں سے محروم ہو گئی۔ آنجہانی وزیر اعظم اندرا گاندھی تو چھاگلہ جی سے اس قدر برہم تھیں کہ آخر الذکر آنجہانی کو مجبوراً وزارت سے استعفٰے دینا پڑا۔ مشاورت کی لہر کا دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ اندرا حکومت نے مسلم یونیورسٹی کے اقلیتی کردار کو تسلیم کیا اور ۱۹۷۲ء کا ترمیمی ایکٹ پارلیمان سے منظور کرایا۔

اگرچہ مجلس مشاورت کی حیثیت نہ تو باضابطہ سیاسی پارٹی کی تھی نہ اس کا مقصد چناؤ لڑنا تھا لیکن جب تیسرا عام چناؤ قریب آیا تو اس نے اپنے مطالبات کے حق میں بالواسطہ طور سے انتخابی سیاست پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی۔ اس موقع پر مشاورت کا سیاسی ایجنڈا نو (۹) نکات کی شکل میں عوامی منشور یا People's Manifesto کے عنوان سے شائع کیا گیا۔ اس کے اہم ترین نکات یہ تھے: (۱) ہندی بولنے والی ریاستوں کی درسی کتابوں سے غیر سیکولر اور مسلم مخالف مواد کا اخراج (۲) مجالس قانون ساز کے چناؤ کے لیے متناسب نمائندگی Proportional Representation کے نظام جس کی خصوصی وکالت ڈاکٹر رام منوہر لوہیا کرتے تھے اور انھیں کے اتباع میں ڈاکٹر عبدالجلیل فریدی نے بھی اس کی وکالت کی جو اس نظام کی کارکردگی کو مغربی جرمنی میں دیکھ چکے تھے (۳) مسلم پرسنل لا کا تحفظ۔ (۴) یوپی اور بہار میں اردو کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ' اور (۵) علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے اقلیتی کردار کی بحالی۔

اس نو نکاتی منشور کو عملی جامہ پہنانے کے لیے مجلس مشاورت نے مسلم ووٹروں کو صلاح دی کہ وہ کانگریس کے امیدواروں کے بجائے ایسے آزاد اور دیگر پارٹیوں کے امیدواروں کو ووٹ دیں جو مسلمانوں سے ہمدردی رکھتے ہوں، جوجات پات اور فرقہ پروری کے اثرات سے پاک ہوں اور جو مجلس کے عوامی منشور سے اتفاق کریں۔ ان شرائط پر پورے اترنے والے مجلس کی حمایت کے خواہش مند امیدواروں سے کہا گیا کہ وہ ایک میثاق پر دستخط کریں کہ کامیاب ہونے کے بعد مجلس کے منشور پر عمل کرانے کی کوشش کریں گے۔ لیکن اقتدار اور مفاد پرستی کی سیاست میں وعدوں اور منشوروں کو کم ہی یاد رکھا جاتا ہے۔ ۱۹۶۷ء کے عام چناؤ کے بعد یوپی مشاورت نے لکھنؤ کے گنگا پرشاد میموریل ہال میں اپنی حمایت سے کامیاب ممبران یوپی اسمبلی اور لکھنؤ کے آزاد رکن لوک سبھا آنند نرائن ملا کے اعزاز میں ایک استقبالیہ جلسہ منعقد کیا جس میں بہت کم ایم۔ ایل۔ اے آئے تھے) مشاورت کی لہر نے یوپی اسمبلی میں کانگرس کی عددی طاقت گھٹا دی۔ چنانچہ جب چرن سنگھ نے کانگریس سے نکل کر بھارتیہ کرانتی دل بنایا تو کانگریس اقلیت میں آگئی اور چرن سنگھ کی قیادت میں سمیکت ودھایک دل کے نام سے ایک متحدہ محاذ نے حکومت بنائی۔ جن سنگھ پارٹی آزاد ہند کی تاریخ میں پہلی بار کسی حکومت میں حصہ دار ہوئی اور اس کے نمائندہ رام پرکاش کو وزارت تعلیم کا

کلیدی منصب دیا گیا۔ مجلس مشاورت کی الیکشنی حکمت عملی کی ناکامی کے جواب میں ۱۹۶۸ء میں ڈاکٹر فریدی نے یوپی شاخ کو آل انڈیا مجلس مشاورت سے علیحدہ کرکے مسلم مجلس کے نام سے ایک باضابطہ پولیٹیکل پارٹی قائم کرکے یوپی اسمبلی کے ۱۹۶۹ء کے بین المدتی چناؤ میں براہ راست حصہ لیا۔

دوسری طرف کانگریس کی گرتی ہوئی ساکھ سے پریشان ہوکر آنجہانی وزیر اعظم اندرا گاندھی نے (جیسا کہ روایت کی گئی) ڈاکٹر سید محمود پر (جنھیں وہ چچا کہتی تھیں) ذاتی دباؤ ڈالا کہ کانگریس کو مزید تباہی سے بچانے کے لیے مجلس مشاورت سے قطع تعلق کرلیں۔ چنانچہ اپریل ۱۹۶۸ء میں مشاورت کے بانی نے اس تنظیم پر الیکشنی سیاست میں ملوث ہونے کا الزام لگا کر اس کی صدارت سے استعفیٰ دے دیا۔ مرحوم کے استعفے کے ساتھ ہی ان کا سیاسی کیریر ختم ہوگیا۔ دوسری طرف مجلس مشاورت ایسے زوال کا شکار ہوئی کہ اب محض نام کی تنظیم ہوکر رہ گئی، کیونکہ اس اعیانی جماعت کو سرگرم رکھنے کے لیے ڈاکٹر محمود جیسا کل ہند سطح کا عزت مآب اور فضیلت مآب لیڈر دوبارہ میسّر نہیں ہوسکا۔

حواشی اور حوالہ جات

۱ـه مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

V.N.Dutta and B.E. Cleghorn (eds.), A Nationalist Muslim And Indian Politics (Delhi: Mac Millan, 1974)

۲ـه ایضاً، صفحہ ۱۹۷۔

۳ـه Syed Mahmud , Hindu- Muslim Cultural Accord (Bombay: Vora & Co., 1949), P. 84

۴ـه آل انڈیا مسلم کنونشن کی قراردادوں کے لیے دیکھیے "ہندوستان ٹائمز"، ۱۲ر جون ۱۹۶۱ء

۵ـه ۱۹۶۱ء کی کنونشن کے برعکس ۱۹۶۴ء کی کانفرنس میں جماعت اسلامی اور مسلم لیگ کو شریک کیا گیا۔ غالباً سید محمود نے محسوس کرلیا تھا کہ ان جماعتوں کو فرقہ پرور یا قوم دشمن قرار دے کر الگ تھلگ رکھنے سے کمیونٹی کو کوئی فائدہ نہیں

پہنچے گا۔ ہر سیکولر جمہوری نظام میں انواع واقسام کے مفادی گروہوں کو کام کرنے اور اپنے مفادات کی حیثیت کا بنیادی حق دیا گیا ہے۔ دوسرے ان جماعتوں کے اشتراک کے بغیر مشاورت کا بنیادی مقصد یعنی ہندو مسلم مفاہمت حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اس احساس کے برخلاف ایک دوسرے پرانے کانگریسی مرارجی ڈیسائی نے ۳۰ر دسمبر ۱۹۶۴ء کو نئی دہلی میں منعقد ایک نام نہاد ڈیموکریٹک کنونشن میں تقریر کرتے ہوئے اس بات کی سخت نکتہ چینی کی کہ لکھنؤ کی مشاورت کانفرنس میں دو فرقہ پرور جماعتوں کو شریک کیا گیا۔ اس کے جواب میں مرارجی کے نام اپنے مکتوب مورخہ ۴ر دسمبر ۱۹۶۴ء میں ڈاکٹر محمود لکھتے ہیں: "کل آپ نے ڈیموکریٹک کنونشن میں جو نا روا اور نادانی پر مبنی تقریر کی اس سے مجھے سخت اذیت پہنچی۔ اس سے نہ صرف انصاف پسند ہندوؤں کو بلکہ پوری مسلم ملت کو تکلیف پہنچی ہے۔

میری سمجھ سے آپ کی بڑی شکایت یہ ہے کہ دو فرقہ پرور جماعتوں یعنی مسلم لیگ اور جماعت اسلامی نے کیوں لکھنؤ کانفرنس میں شرکت کی۔ پچھلے دو مہینوں میں یہ دونوں جماعتیں جو کچھ کہہ رہی یا لکھ رہی ہیں اگر آپ اسے دیکھنے یا پڑھنے کی ضرورت سمجھتے تو میری نسبت آپ کا رویہ اتنا سخت نہ ہوتا۔

ان جماعتوں نے اعلان کر دیا ہے کہ وہ متحدہ قومیت، ہندو مسلم ایکتا اور سیکولرزم (نامذہبیت) کے اصولوں پر یقین رکھتی ہیں۔ وہ ہندوستان کے دستور کا احترام کرتی اور اس پر پورا یقین اور بھروسہ رکھتی ہیں۔ جماعت اسلامی نے (مزید) اعلان کیا ہے کہ "حکومت الٰہیہ" سے اس کی مراد وہی نظام حکومت ہے جسے گاندھی جی "رام راجیہ" کہتے تھے اور عیسائی "سرزمین پر خداوندی سلطنت" کہتے ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ ملک کے ہر خیر خواہ کو خوشی ہوگی کہ میں نے ان جماعتوں کو اپنے سے قریب لانے اور انھیں ہندو مسلم اتحاد کے لیے کام کرنے پر تیار کر لیا ہے۔ وہ ہمارے ساتھ ملک میں گھوم پھر کر اتحاد، رواداری، بھائی چارہ، وفاداری اور وطن دوستی کے انھیں خیالات کا پرچار کر رہی ہیں جن کا ذکر میں کرتا رہا ہوں۔

کیا یہ ممکن ہے کہ آپ بھول گئے ہوں کہ گاندھی نے تقسیم ہند کے بارے میں کیا کہا تھا؟ "ہندوستان

(باقی صفحہ ۳۵ پر)

سید ضیاء الحسن ندوی

جدید عربی نثر اور اس کے مختلف رنگ

عربی نثر اسماعیل پاشا کے عہد تک صنائع و بدائع کی ان بیڑیوں میں جکڑی ہوئی تھی جو اسے کمزوری اور غلامی کے عہد سے ورثہ میں ملی تھیں، ترکی، یورپی اور عامی الفاظ و تعبیرات نے اسے اور بھی رکیک بنادیا تھا جس میں مقصد و معنی اور تخیل کا رنگ اگر مفقود نہیں تو بالکل پھیکا ہو کر رہ گیا تھا۔ نثر کا دائرہ دفتری اور سرکاری خطوط اور دوستوں کی باہمی خط و کتابت میں محدود تھا۔

اسماعیل پاشا کے زمانے میں ادبی نشاۃ ثانیہ کا آغاز ہوتا ہے اور مغربی تہذیب اور مغربی ادب ترجمے کے ذریعے عربی زبان میں منتقل ہونا شروع ہوتا ہے۔ دوسری طرف عربی کے قدیم ادبی شاہکار نئے زیور طبع سے آراستہ ہو کر بہ آسانی لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچتے ہیں۔ مختلف دینی ادبی اور قومی اجتماعات میں زبان و بیان کے نئے نئے اسلوب سامنے آتے ہیں۔ وقت کی تیز رفتاری اور صنعتی دور کی روز افزوں مشغولیت قاری و سامع کو اتنا موقع نہیں دیتی کہ وہ تشبیہات و استعارات مبالغہ و کنایات سے بوجھل کسی تحریر کو پڑھنے اور کسی تقریر کو سننے کا وقت نکال سکے۔ چنانچہ تحریر کی یہ زنجیریں خود بخود کٹنا شروع ہو جاتی ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ معانی و خیالات میں گہرائی، اسلوب میں سادگی اور روانی پیدا ہوتی ہے اب کسی بھی مضمون میں طولانی تمہید یا پر تکلف اختتام برداشت نہیں کیا جاتا۔ نیز افسانے ناول سوانح و بیانیہ مقالات اور تنقیدی مضامین سب میں راستی و راست بازی ہی تلاش کی جاتی ہے۔ عربی نثر کے اس نئے طرز کے علم بردار عبداللہ پاشا فکری، جرجی زیدان، ابراہیم بک مویلحی اور مصطفیٰ منفلوطی

جناب سید ضیاء الحسن ندوی، صدر شعبۂ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ہیں۔ اسی طرح صحافتی نثر بھی صنائع بدائع کے تکلفات سے آزاد رہی۔ شیخ علی یوسف، محمد عبدہ اور فتحی زغلول اس طرز تحریر کے نمایاں لکھنے والے ہیں۔

جدید عربی نثر کی عام طور سے دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ نثر فنی

۲۔ نثر علمی

نثر فنی: فنی نثر اس ادبی تحریر کو کہا جاتا ہے جس میں لکھنے والا اپنی تخلیقی صلاحیتوں سے کام لیتا ہے اور جس میں اس کے فکر وخیال کی کارفرمائی ہوتی ہے جس میں زبان وبیان کی نزاکتوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ نثر کی اس قسم کی ترقی کے بہت سے اسباب ہیں جن میں چند خاص اسباب کچھ اس طرح ہیں۔ عربی زبان وادب کے مطالعے کی طرف بڑھتی ہوئی توجہ، جامعہ ازہر اور اس سے متعلق مدارس ومعاہد میں زبان کی صحت وسلامتی اور اس کے خالص عربی اسلوب کی حفاظت کا اہتمام، قدیم عربی ادبی مصادر کا احیاء اور معاصر ادیبوں کی تصنیفات کی طباعت، ادبی رسائل کا اجراء، روزنامہ اخباروں میں ادبی مضامین کی اشاعت، دار الکتب المصریہ کا قیام اور مغربی ادب کے عربی میں ترجمے، عوامی انقلابی تحریکوں کی کثرت جن میں خطابت کی ضرورت ہوتی تھی اور اخبارات ورسائل میں ادبی تحریروں کی اشاعت جس کے نتیجہ میں عام پڑھے لکھے لوگوں کی رسائی بھی ادبی شہ پاروں تک ہونے لگی۔

فنی نثر کی نشوونما میں مصر کے شہرۂ آفاق مصلح اور ادیب محمد عبدہ کا حصہ ناقابل فراموش ہے۔ مصر کے اکثر رہنما ان کے شاگرد تھے جن میں سعد زغلول، مصطفی عبدالرزاق، احمد لطفی السید، المراغی اور ظواہری قابل ذکر ہیں۔ محمد عبدہ اپنے زمانے میں انشا پردازوں کے امام سمجھے جاتے تھے۔ خود وہ ابن العمید، ابن خلدون اور جاحظ کے اسلوب سے بہت متاثر تھے۔ البتہ انتہائی ضروری مواقع کو چھوڑ کر عبارت کے سجع وقافیہ کو بالکل پسند نہیں کرتے تھے۔ الفاظ کا شکوہ، معانی کی باریکی، فکر کا منطقی تسلسل اور نظم وترتیب کی پختگی ان کے اسلوب کی نمایاں خصوصیت ہے۔ محمد عبدہ جدید نثری اسلوب کے امام کہے جاسکتے ہیں۔ انھوں نے نثر میں صنائع وبدائع کے استعمال کی مخالفت کی اور نثری تحریروں میں سادگی روانی، مفہوم ومعنی کی سچی اور واضح تعبیر کی وکالت کی۔ ان کے نزدیک غیر عربی الفاظ اور سقیم اصطلاحات کا استعمال ایک عیب تھا۔ وہ زبان کو صنائع وبدائع اور تکلف سے

پاک دیکھنا چاہتے تھے۔

ہمارے اس زمانے میں نثری تحریروں کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے۔ اسلوب کی وضاحت سہل نگاری مفہوم پر توجہ، تشبیہات و استعارات میں توازن موجودہ تحریروں کا نمایاں وصف ہے۔ افسانہ، ڈرامہ، مقالہ صحافتی اور ریڈیائی مضامین جدید نثر کی خاص اصناف ہیں۔ اور اس طرز نگارش کے علمبرداروں میں محمد حسین ھیکل طٰہٰ حسین، مصطفیٰ عبدالرزاق، مصطفیٰ صادق الرافعی، عباس محمود العقاد، احمد امین، توفیق الحکیم، ابراھیم عبدالقادر المازنی، احمد حسن الزیات، احمد زکی ابوشادی، محمود تیمور اور نجیب محفوظ نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔

علمی نثر: علمی نثر کا اسلوب فنی نثر سے مختلف، غیر ضروری تکلفات سے بے نیاز، سادہ اور رواں ہوتا ہے۔ علمی نثر کے موضوعات بیحد متنوع لیکن انتہائی سہل اور پاکیزہ اسلوب میں بیان کیے جا سکتے ہیں۔ اس میں عبارت آرائی اور صنائع و بدائع کی بالکل ضرورت نہیں ہوتی بلکہ کسی مخصوص فن کو ذہن نشین کرانا مقصود ہو تو اس میں تشبیہات اور استعارات کی کثرت رکاوٹ بن سکتی ہے۔ علمی نثر ادبی نشاۃ ثانیہ کے پہلے دن سے موثر اور طاقتور ہونا شروع ہوگئی۔ اس کے موضوعات کا تنوع بڑھتا رہا۔ علمی نثر کے میدان میں محمد عبدہ، عبداللہ باشا فکری، محمد فرید وجدی، علی مشرفہ محمد الخضر حسین محمد مصطفیٰ المراغی، محمد عرفہ اور ابراہیم جبالی پیش رو کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس عہد کے ادیبوں اور انشاء پردازوں نے یہ حقیقت اچھی طرح سمجھ لی تھی کہ ان کے وسیع افکار وخیالات کی ادائیگی کے لیے محض جدید تعبیرات کافی نہیں ہیں اور اس کے لیے انھیں قدیم ادب کا مطالعہ ناگزیر ہے اس لیے کہ قدیم عربی ادب الفاظ اور تعبیرات سے اس درجہ مالامال ہے کہ اس میں کسی فکر و خیال کے ادائیگی مشکل نہیں۔ مفہوم و معانی کا ایک سیلاب ہے جو کلاسیکی اور رنگارنگ تعبیرات کے ذریعے سامعین کے ذہنوں کی طرف امنڈتا چلا جاتا ہے۔ اس حقیقت کے ادراک کے نتیجے میں نئے لکھنے والے قدیم ادباء کے شاہکاروں کا مطالعہ کرنے لگے۔ اور اکثر مواقع پر قدیم اسالیب کی تقلید بھی کی گئی۔

مغربی ادب کے مطالعے نے بھی ہمارے نثر نگاروں کو متاثر کیا اور ان کے طرز نگارش میں مغربی اسلوب کی جھلک نظر آنے لگی۔ لیکن جو چیز جدید نثر میں سب سے زیادہ نمایاں ہے اور جس کی پابندی ادیبوں کی اکثریت برابر کرتی چلی آرہی ہے وہ ہے مفہوم و معانی کی اہمیت اور اس کا لحاظ، الفاظ کی خاطر مفہوم کو قربان نہ ہونے دینا اور اس پابندی کے ساتھ نئے نئے اسالیب کو اختیار کرنا، ایسے بے جان اور

متروک الفاظ کے استعمال سے پرہیز جن کے لیے فارسی کو ڈکشنری کی ورق گردانی کرنی پڑے۔ جدید عربی نثر کی مثال اس گل صنوبر سے دی جا سکتی ہے جو چمنستانِ علم و معرفت میں آزاد بھی ہے اور پابہ گِل بھی۔

عربی کے نثری اسالیب کے معیار کو بلند کرنے اور جدید لباس سے آراستہ کرنے کا سہرا مصر و شام کی علمی و ادبی انجمنوں کے سر بھی ہے۔ اسی طرح آزادی و اصلاح کی مختلف تحریکیں بھی اس سلسلے میں بہت معاون ثابت ہوئی ہیں مثلاً جمال الدین افغانی کی تحریک یا ترکوں کے خلاف احمد اعرابی پاشا کی تحریک۔ یہ تحریکیں نوجوان ادیبوں کے لیے تحریر و تقریر صحافت و خطابت کے بہت اچھے مواقع فراہم کرتی تھیں۔ عربی صحافت ایک طرح سے عوامی رائے کی پابند ہو گئی اور اس سے ان کے حوصلے کو بڑھانے کا کام لیا جانے لگا۔ عرابی تحریک کے زمانے میں ایک اخبار جاری کیا گیا جس کا نام تھا "التنکیت و التبکیت" یہ اخبار صرف ایک سال چل سکا لیکن وہ نصف صدی جو عرابی تحریک سے شروع ہوتی ہے ادب کی تیز رفتار ترقی کا باعث بن گئی۔ اسی دوران مصر کو ایک مرکزی اہمیت حاصل ہو گئی اور شام و لبنان سے ادیب و انشاء پرداز اور علماء بڑی تعداد میں مصر ہجرت کرنے لگے اور ان لوگوں نے مقامی ادیبوں اور عالموں سے مل کر مصر سے بہت سے اخبارات و رسائل نکالے، نئی نئی انجمنیں بنیں، چھاپے خانے وجود میں آئے اور مصر میں آداب و فنون کی دیکھ بھال کے لیے المجلس الاعلیٰ کا قیام عمل میں آیا۔

مغربی ادب کے تراجم

بیسویں صدی کے شروع میں فرانسیسی اور انگریزی ادب کو ترجمے کے ذریعے عربی ادب میں منتقل کرنے کا کارنامہ جن لوگوں نے انجام دیا تھا ان میں فتحی باشا زغلول سر فہرست ہیں۔ جن کی کتابوں نے عرب ذہنوں کو بہت متاثر کیا اور عالم عرب میں زندگی کے افق کو بے مثال وسعت عطا کی۔ انھوں نے گستاف لیبان اور دیمولے کی بہت سی کتابوں کو عربی میں منتقل کیا اور ہر ایک پر سیر حاصل مقدمے تحریر کر کے یہ بتایا کہ کس طرح اس کے اصولوں کو مصری زندگی پر منطبق کیا جا سکتا ہے۔ ٹھیک اسی وقت شام کے بہت سے ادیب صحافت کے ذریعے مصری زندگی کو متاثر کر رہے تھے۔ ان میں یعقوب صروف (۱۸۵۲-۱۹۲۷ء) مدیر "المقتطف" اور جرجی زیدان (۱۸۶۱-۱۹۱۴ء) مدیر "الہلال" کا نام سر فہرست ہے۔ ان کے علاوہ ترجمہ کی صحت و باریکی اور اسلوب و ادا کے لحاظ سے ابراہیم عبدالقادر المازنی، اور ودیع

فلسطین نے بہت شہرت پائی، مغربی ادب کی شاہکار کتابیں جو مختلف علوم، آداب اور تہذیب و تمدن کے موضوعات سے متعلق تھیں عربی میں منتقل ہونے کے بعد عرب ادیبوں شاعروں اور انشا پردازوں کے ذہن کو متاثر کرتی رہیں۔

عربی نثر کی ترقی میں صحافت کا اثر:۔ آج تک عربی کا نثری ادب، عربی صحافت سے متاثر ہو رہا ہے اور صحافت بھی ادب سے اثر پذیر ہے چنانچہ وہ بھی الگ الگ خانوں میں بٹ گئی ہے یا اس کا دائرہ اتنا وسیع ہوگیا ہے کہ زندگی کے تمام گوشے اس میں سماتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ آج کی علمی، سیاسی سماجی، مذہبی، تجارتی اور سائنسی صحافت اس کا ثبوت ہے۔ اس لیے کہ ہر تنظیم اور ہر ادارے کو ایک میگزین کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی مخصوص تحقیقات اور معلومات قاری تک پہنچائے۔ انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں عربی صحافت کے عروج و ترقی پر شیخ محمد عبدہ کے اثرات نمایاں ہیں۔ الوقائع المصریۃ میں ان کے قلم کی روانی اور مہارت قابل دید ہے۔ بے موقع نہ ہوگا اگر اس زمانے میں شائع ہونے والے اخبارات و رسائل کے ناموں کا ذکر کر دیا جائے اور ان کے میدان کار کا تذکرہ بھی اسی کے ساتھ ہو جائے۔

اس عہد کے سیاسی اخبارات و رسائل میں الاھرام، المقطم، المؤید، النیل، الوطن، اللواء قابل ذکر ہیں۔ علمی و ادبی پرچوں میں الآداب، الازھر، الاصلاح، الفتی، الفرائد، البستان، المقتطف اور الھلال مشہور تھے۔ طبی رسائل میں الشفاء، الفوائد الصحیۃ، قانون سے متعلق پرچوں میں الحقوق اور المحاکم، زراعت سے متعلق رسائل میں مجلۃ الزراعۃ کا نام لیا جاسکتا ہے۔ یہ اخبارات و رسائل صرف دار الخلافہ قاہرہ ہی سے نہیں بلکہ اسکندریہ، طنطا اور أسیوط وغیرہ سے بھی نکلتے تھے۔ شام میں بھی یہی حال تھا۔ اس کے علاوہ اس طرح کے رسائل عراق، مراکش، ہندستان اور اس سے بڑھ کر مھجری ادیبوں کی بدولت جنوبی شمالی امریکا سے بھی نکلے اور مقبول ہوئے۔

ملک شام ترک حکومت کے زیر نگیں آزادیٔ تقریر و تحریر سے بڑی حد تک محروم تھا۔ وہاں کے اکثر ادباء مصر پہنچ گئے۔ مختلف اخبارات و رسائل انھوں نے جاری کیے۔ اسماعیل باشا جدید تہذیب کے دلدادہ تھے اور ادب اور اہل ادب کی ہمت افزائی کرتے تھے۔ ان کے زمانے میں نکلنے والے پرچوں میں سب سے قدیم الکوکب الشرقی ہے جو سلیم حموی نے ۱۸۷۳ء میں اسکندریہ سے جاری کیا تھا۔

اس کے بعد اسکندریہ ہی سے سلیم تقلا اور بشارہ تقلا دو بھائیوں نے ۱۸۷۶ء میں الأہرام جاری کیا جو بعد میں قاہرہ منتقل ہو گیا اور آج تک وہیں سے نکل رہا ہے۔ پھر ادیب اسحاق اور سلیم نقاش نے ۱۸۸۰ء میں اخبار "المحروسہ" شروع کیا۔ اس کے بعد ۱۸۸۸ء میں المقطم نکلا جو ۱۹۵۲ء تک جاری رہا۔

۱۸۸۹ء میں شروع ہونے والا اخبار المؤید اہم ترین قومی پرچہ ہے جسے شیخ علی یوسف اور شیخ احمد ماضی نے نکالنا شروع کیا تھا۔ المؤید کو وقت کے بڑے بڑے ادیبوں، رہنماؤں اور انشا پردازوں کا تعاون حاصل رہا۔ وہ مصر کی ایک بولتی ہوئی زبان اور سچا ترجمان بن گیا بلکہ وہ پورے عالم اسلامی کی ترجمانی کرتا تھا۔ شیخ محمد عبدہٗ سعد زغلول، قاسم امین اور ابراہیم المویلحی جیسے ادباء اس میں برابر مضامین لکھتے تھے۔

بیسویں صدی میں بہت سے پرچے نکلے جن میں "جریدۃ الجہاد" توفیق دیاب کی ادارت میں "کوکب الشرق" محمد حافظ عوض کی نگرانی میں "المصری" اور "الاخبار" دو بھائیوں علی امین اور مصطفیٰ امین کی زیر ادارت اس زمانے کے مشہور اخبارات ہیں۔ ۱۹۵۳ء میں مصر کے جمہوریہ قرار دیے جانے کے ساتھ مشہور اخبار الجمہوریہ جاری کیا گیا۔

جامع ازہر اور اس کے اثرات عربی زبان وادب فصیح عربی نثر اور علوم اسلامی کی خدمت وحفاظت میں جامع ازھر کا کردار ناقابلِ فراموش ہے۔ جامع ازہر نے تمام عالم عربی ادب کی عربیت اس کی رونق وزینت کو نہ صرف بچایا بلکہ اس میں چار چاند لگادیے۔ اس مادر علمی کی کوکھ سے بے مثال عالم ادیب، انشاء پرداز، خطیب اور شاعر ہر نسل اور ہر زمانے میں پیدا ہوتے رہے۔

۷ رمضان ۳۶۱ھ ہجری مطابق ۲۲ جون ۹۷۲ء میں اپنی تاسیس کے بعد سے آج تک جامع ازہر عالم اسلامی کی دینی قیادت ورہنمائی کا فریضہ انجام دیتا آرہا ہے۔ اس کے علماء ومشائخ کی رائیں اور فتوے تمام دنیا کے مسلمانوں کے لیے مشعلِ راہ ہیں اور ان کے لیے طاقت ودلیل کی حیثیت رکھتے ہیں جن کی بے چون وچرا اطاعت کی جاتی ہے۔ جامع ازہر نے ایسے بہت سے علماء کو جنم دیا جنھوں نے دنیا بھر میں دینی تحریکوں کی قیادت کی۔ ۱۹۱۱ء میں ازہر کے بڑے علماء کی اعلا اختیاری کونسل قائم کی گئی۔ ۱۹۲۶ء میں لجنۃ الفتاویٰ قائم ہوئی۔ ان دونوں مجالس کا اثر عالم اسلام کی

دینی رہنمائی میں بہت طاقت ور رہے۔ ۱۹۶۱ء میں مجمع البحوث الاسلامیہ قائم کی گئی۔ جس نے دنیا بھر کے علماء اور مسلمانوں سے ازھر کا رشتہ جوڑ دیا۔ جامع ازھر کی عظیم شخصیات میں امام محمد عبدہ متوفی ۱۹۰۵ء سر فہرست ہیں۔ دینی اصلاحات اور خود ازھر کی اصلاح میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ ان کے علاوہ مصطفیٰ عبدالرزاق، محمد مصطفیٰ المراغی، ابراہیم حمروش اور شیخ الظواھری بھی قابل ذکر ہیں۔ جامع ازھر کے جدید دور نے اپنے قدیم دور سے زبردست تہذیبی اور روحانی میراث حاصل کی اور اسے پوری امانت و دیانت کے ساتھ جدید دنیا تک ایک شمع ہدایت کی شکل میں پہنچا رہا جس نے انسانیت کی رہنمائی کا گر لوگوں کو سکھایا اور اسلامی اخوت اور امن و آشتی کا پیغام ساری دنیا تک پہنچا دیا۔ ازھر کے علمی حلقے جس میں مسلمان نوجوان جمع ہوتے تھے۔ علم دوستی، حق پرستی، ذوق ادب و معرفت کو عام کرتے رہے۔ اس طرح عالم عربی میں پستی جمود اور جہالت کی زنجیریں ٹوٹ گئیں۔ عرابی تحریک آزادی کے بانی قائد احمد عرابی بھی جامع ازھر کے ہی فرزند تھے۔ انیسویں صدی کے آخر میں بعض علمائے ازھر نے انگریزی اور فرانسیسی زبان سیکھنے کی طرف توجہ کی تاکہ جدید مغربی تہذیب کی فکری اساس کو سمجھ سکیں اور مستشرقین کے ان شکوک و شبہات کا ازالہ کر سکیں جو وہ اسلام کے بارے میں پھیلاتے رہتے ہیں۔ ۱۹۲۹ء-۳۰ کے دوران شیخ الازھر شیخ محمد الأحمدی الظواھری کے ہاتھوں جامع ازھر نے ایک باضابطہ یونیورسٹی کی حیثیت اختیار کر لی اس میں اصول الدین، لغت اور شریعت کی تین فیکلٹیاں قائم کی گئیں۔ اعلیٰ تعلیم کے شعبے کھولے گئے۔ جامع ازھر کا سب سے بڑا احسان یہ ہے کہ اس نے عثمانی تسلط کے بعد عالم عربی میں عربی زبان کو مٹنے سے بچالیا اور ترکی زبان کے غلبہ سے اسی طرح عربی زبان کو محفوظ رکھا جس طرح انگریزی تسلط کے دور میں اس نے عربی زبان کو فرانسیسی اور انگریزی زبان کے غلبہ سے محفوظ رکھا۔

فنی اسلوب

فنی تحریر کا نمونہ در اصل فصاحت و بلاغت سے بھرپور وہ رسائل پیش کرتے ہیں جن میں ادیب و انشاء پرداز کے افکار و خیالات کی عکاسی، اس کے احساسات و تصورات کی سچی اور خوبصورت تصویر کشی ہوتی ہے۔

ہوتی ہے۔ ان رسائل کے مخاطب عام طور سے لکھنے والے کے مخلص دوست اور اقارب ہوتے ہیں جن کی تعریف یا عتاب، تہنیت یا تعزیت، معذرت خواہی یا شکر گزاری ان رسائل و خطوط کے ذریعہ مقصود ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ لکھنے والے کے اپنے احساسات مسرت والم، بدنصیبی و خوش بختی، امید و مایوسی جیسی آپ بیتی بھی ان رسائل میں پیش کی جاتی ہے۔ اسی بنا پر ہم اسے نثر فنی کا نام دیتے ہیں۔

فنی نثر نشاۃ ثانیہ ادب کے اوائل میں اپنی آخری سانس لے رہی تھی لیکن یکایک اس کے تن نازک میں شاہین کا جگر پیدا ہوگیا اور وہ اپنے سچے اور وفادار حامیوں کی بدولت نئی زندگی سے سرشار ہوگئی۔ عربی ادب کے قدیم شاہکار جو جدید طباعت کی سہولتوں سے فیضیاب ہو کر عام قاری کی دسترس میں آگئے تھے اپنے اندر اسلوب و ادا کی زبردست تاثیر رکھتے تھے۔ اس وقت کے اخبارات و رسائل اس کی اچھی نمائندگی کرتے ہیں۔ ادیبوں کی اکثریت عبارت آرائی کے بجائے مفہوم و معانی کی اہمیت پر زور دینے لگی۔ ان لکھنے والوں میں ایک گروہ قدیم طرز تحریر کو اپنا ناضروری سمجھتا تھا۔ یہ وہ لوگ تھے جو صرف قدیم تہذیب و ثقافت سے واقف تھے۔ ایک دوسرا گروہ جسے مغرب کی ادبی ثقافت سے بہرہ اندوز ہونے کا موقع ملا تھا۔ جدید اسلوب اور دلچسپ معانی کا دلدادہ تھا۔ لفظ و اسلوب ان کے نزدیک ثانوی درجہ رکھتے تھے۔ ایک تیسرا گروہ قدیم و جدید دونوں کے امتزاج کا قائل تھا اور بیک وقت دونوں کی خوبیوں کو اپنانے اور خامیوں سے دور رہنے کا عزم رکھتا تھا۔

اسی موڑ پر ہمیں دو پدر و پسر ابراہیم المویلحی اور محمد المویلحی نظر آتے ہیں جو بدیع الزماں کے طرز کو اپناتے ہیں۔ محمد عبدہ اور علی یوسف ابن خلدون کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔ مصطفیٰ کامل اور اصحاب مقطم یورپی طرز تحریر کو پسند کرتے ہیں۔ مرور زمانہ کے تہذیبی لین دین کے ساتھ یہ سارے اسلوب قریب قریب آجاتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ صحافت فنی تحریروں کے لیے ایک ساز گار پلیٹ فارم کا کام کرتی تھی اور اس کی ترویج و ترقی کا باعث بھی تھی۔ ادب و انشاء کی صلاحیت اور تحریر کا ملکہ قدیم علماء و ادباء کی کاوشوں کے مطالعہ سے ہی حاصل ہو سکتا ہے اور نئے زمانے میں قدیم ادب کے مطالعہ کی سہولت نشر و اشاعت کے جدید وسائل کی بدولت عربی کے ہر قاری کو حاصل تھی۔ اس کی بدولت اچھے لکھنے والے کی تعداد میں یکایک اضافہ ہوا جس کی مثال پچھلے زمانوں میں نہیں ملتی۔

فنّی نثر کے مختلف رنگ

عہد حاضر کے نقاد فنی نثر کو تین حصّوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ہر ایک کی امتیازی خصوصیات الگ الگ ہیں۔ یہ تقسیم اس طرح سے ہے:۔

۱۔ نثر اجتماعی یا سماجی تحریریں

اس طرز تحریر کے ذریعے سماجی حالات کا بیان ان کے مسائل کا حل اور سماج کی برائی کی اصلاح منظور ہوتی ہے۔ نثر کی یہ قسم صحت عبارت کے ساتھ تکلّفات سے دور، وضاحت سے بھرپور، غلو سے بے نیاز اور دلائل کی قوتِ تاثیر سے سرفراز ہوتی ہے۔ منطقی ترتیب کے لحاظ سے بھی اس طرز تحریر کو چوکس ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس کا مقصد کسی امر واقعہ کا بیان یا اصلاح ہے۔ یہاں شاعرانہ تخیل یا شعری پیرایۂ بیان کی ضرورت نہیں، سوائے ان چند مواقع کے کہ جہاں عوام کو کسی کام کے لیے ابھارنا اور ان میں جوش پیدا کرنا مقصود ہو لیکن اسے بھی معقول حدوں کے اندر محدود رہنا چاہیے اس لیے کہ سماجی مقاصد حقائق کے حدوں کے پابند ہوتے ہیں۔ عوامی اصلاح کی دینی تحریریں بھی نثر اجتماعی کا حصّہ مانی جاتی ہیں۔

۲۔ فنی نثر کی دوسری قسم صحافتی نثر

صحافت کی مختلف قسمیں ہیں۔ مثلاً سیاسی صحافت، علمی صحافت اور فنی صحافت۔ سیاسی اخبارات کی نثر واضح اور آسان ہوتی ہے جس کا مفہوم الفاظ کو پڑھتے ہی ظاہر ہو جائے۔ اس لیے کہ ان اخبارات کے مخاطب عوام و خواص دونوں ہوتے ہیں۔ پڑھے لکھے اور ان پڑھ سب سے ان کا تعلق ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ بہت مختصر وقت کے لیے ان کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے ان کے اسلوب میں پیچیدگی مفہوم و معانی میں گہرائی غیر ضروری ہے اس لیے کہ قاری نہ تو اسے سمجھنے کے لیے ذہن کو تھکانا چاہتا ہے اور نہ اس کے پاس اتنا وقت ہے۔

نثر اجتماعی کے لیے جہاں منطقی استدلال ضروری ہے اس لیے کہ اس کی بنیاد علمی مسائل اور حقائق پر ہے۔ وہاں صحافتی نثر کے لیے منطقی استدلال کی ضرورت نہیں۔ اس کے بجائے اس میں خطابت کا اسلوب زیادہ کارگر ہے اس لیے کہ عوام کو قائل کرنا اسی طرح ممکن ہے اور اس لیے

بھی کہ سیاسی رجحانات زیادہ تر جذبات کو ابھارتے ہیں علمی حقائق سے انھیں کم ہی سروکار ہوتا ہے۔
بتہ علمی اور فنی رسائل یا سیاسی پرچوں کے علمی و فنی کالموں میں عبارت آرائی مفہوم و معانی کی گہرائی
بھی سمجھی جاتی ہے کیونکہ اس کا مقصد علوم کی ترویج و اشاعت اور ادب کی تعلیم و تربیت ہے یہ مخصوص
الم اور اس طرح کے رسائل صرف پڑھے لکھے لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچتے ہیں۔

۳۔ ادبی نثر

فنی نثر کی تیسری قسم ادبی نثر ہے۔ یہاں الفاظ و تعبیرات کے انتخاب کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں ہر طرح کی ادبی نظم و ترتیب تزئین و آرائش نہ صرف قابل تعریف بلکہ ضروری بھی ہے تاکہ عبارت کی تاثیر میں اضافہ ہو، سننے میں اچھی لگے اور دل پر اثر کرے۔ اس لیے کہ لفظوں کی بازی گری ایک خطرناک کھیل ہے اور یہ نثر کا ایسا رنگ ہے جو شاعری سے قریب تر ہے اس لیے اس میں صنائع اور بدائع ہرگز ناپسندیدہ نہیں، یہ ضرور ہے کہ ان کی وہ کثرت مناسب نہ ہوگی جس سے قاری کا ذہن الجھ کر رہ جائے اور اصل مقصد سے دور جا پڑے۔ بہت زیادہ تصنع اور تکلف عبارت برائے عبارت یا نہایت مصنوعی اسلوب یہاں بھی قابل تعریف نہیں بہترین ادب وہ ہے جس میں آمد ہو آورد نہ ہو اور جو خود بخود زبان قلم پر رواں ہو جائے۔ کھینچ کھینچ کر لایا نہ جائے۔ دل سے نکلے اور دل پر اثر کرے۔

نثر کے وہ فنون جو جدید مغربی تہذیب کے راستہ سے عربی زبان و ادب میں رواج پا گئے وہ افسانہ نگاری، ڈراما نویسی، سوانح نگاری اور مقالہ نویسی ہیں۔ اس میدان کے مشہور لکھنے والے ہیں۔ احمد فارس الشدیاق (۱۲۵۰ھ)، عبداللہ باشا فکری (۱۸۸۹ء)، سید عبداللہ ندیم (۱۸۹۶ء)، شیخ محمد عبدہ (۱۹۰۵ء)، ابراہیم بک المویلحی (۱۹۰۶ء)، قاسم بن امین (۱۹۰۸ء)، شیخ علی یوسف (۱۹۱۳ء)، شیخ حمزہ فتح اللہ (۱۹۱۸ء)، سید مصطفی لطفی منفلوطی (۱۹۲۴ء)، حفنی بک ناصف (۱۹۱۹ء)، شیخ عبدالعزیز جاویش (۱۹۲۹ء)، محمد بک المویلحی (۱۹۳۰ء) سید توفیق البکری (۱۹۳۲ء) ہیں۔

صحافتی نثر کے مشہور لکھنے والے عبدالقادر حمزہ، حافظ عوض، توفیق دیاب انطون الجمیل وغیرہم ہیں۔

انشا پرداز علماء میں قابل ذکر لطفی السید، منصور فہمی، امین الخولی، علی مصطفی مشرفہ،

عبدالحمید بدوی، محمد رضا الشبیبی العراقی وغیرھم ہیں۔

عیسائی مشنریوں اور نوآبادکاروں نے جب مشرقیت اسلام اور مصری تمدن پر زبان طعن دراز کی تو جمال الدین افغانی ارنیسٹ رینان کے مقابلے میں شیخ محمد عبدہ ھانوتو کے سامنے اور قاسم امین دوق دارکی سے قلمی جہاد کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اس طرح مناظرادیبوں کا کام بھی ان تینوں نے کیا۔ ان کے طنز و تعریض کا جواب دینے کے ساتھ ساتھ ان تینوں نے اسلامی معاشرے کے اندر غیر اسلامی رسم ورواج کی اصلاح بھی کی تاکہ غیروں کو انگشت نمائی کا موقع نہ ملے۔

(ترجمہ کی تحریک)

احمد فتحی زغلول نے ۱۸۹۹ء میں فرانس کے سماجی ادیب ایڈمن ڈیمولان کی کتاب کا عربی میں ترجمہ کیا اور اس کا نام عربی میں سرّ تقدم الانجلیز السکسو نیین۔ اس کتاب کے مطالعے سے عرب ادیبوں کو بیحد فائدہ ہوا اور اپنے معاشرے کی اصلاح کا مزید موقع ملا۔ اس طرح محمد عمر نے ۱۹۰۲ء میں "حاضرالمصریین وسرّ تاخرھم" تصنیف کی۔ محمد المویلحی نے اپنی کتاب "حدیث عیسیٰ بن ھشام" لکھی جس میں مصری اخلاق وعادات اور سماجی برائیوں کی بہت سچی تصویرکشی کی گئی ہے اسی طرح حافظ ابراہیم کی کتاب لیالی سطیح، اور محمد لطفی جمعہ کی کتاب لیالی السا وحرالحائر منظر عام پر آئی۔

مصطفیٰ لطفی منفلوطی نے اخبار مؤید میں سلسلہ وار مضامین نظرات کے عنوان سے شائع کیے جس میں سماجی آلام و مصائب اور اخلاقی عیوب کے ازالے کی تدابیر بیان کی جاتی تھیں۔ اسی زمانے میں مصطفیٰ کامل نے اپنے اخبار اللواء میں اپنے خطیبانہ مقالات شائع کیے جن کے ذریعے انھوں نے بیرونی تسلط کے خلاف رائے عامہ کو ہموار کیا۔ لیکن کچھ ہی عرصہ بعد موت نے مصطفیٰ کامل کے اس پرچم کو سرنگوں کردیا۔ ان کے بعد سعد زغلول نے ان کے ممبر کو سنبھالا اور ہر ادیب و خطیب کی نمائندگی کی۔ ان کے پرجوش خطبات اور اثرانگیز مقالات نے بوسیدہ ہڈیوں میں بھی جان پیدا کردی اور خواص کی رائے نے رائے عامہ کو بیدار کردیا۔ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹا ہوا سماج ایک متحد برادری کی شکل اختیار کرگیا۔ پچھلی صدی کی آخری چوتھائی میں ادب ایک کمزور سا پودا نظر آتا تھا۔ یکایک عرابی باشا کی قیادت میں ادب نے ایک چھتنار، تناور درخت کی حیثیت اختیار

کرلی۔ موجودہ صدی کے ربع اوّل میں عرب عوام سعد زغلول کے جھنڈے تلے متحد ہو کر اٹھ کھڑے ہوئے اور نصف صدی کے آتے آتے عرب قومیت کے نعرے نے ان میں ایک قسم کا اتحاد پیدا کیا۔ اگرچہ بعد میں وہ بھی محض نام نہاد اور مصنوعی ثابت ہوا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جس طرح لڑنے والی افواج کے قلب و روح کو گرماتے رہنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح زندگی کی خواہش رکھنے والے عوام کو ادب کی ضرورت ہے۔ ادب ان کے دلوں اور ذہنوں کی پیاس ہے۔ موسیقی ریز ترانے کا کام وقتی جوش و نشاط اور تازگی پیدا کرنا ہے۔ جب کہ پاک صاف ادب کی مہم عوام کو قیادت و رہنمائی فراہم کرتی ہے۔

مقامہ نویسی

مقامہ نویسی عربی نثر کی ایک منفرد قسم ہے۔ جس کی مثال دوسری زبانوں میں نہیں ملتی۔ دراصل مقامہ کا اسلوب جس خاص قسم کا ہوتا ہے اس کے لیے دوسری کوئی زبان سازگار بھی نہیں ہوتی۔ مقامہ کے اسلوب تحریر کی بنیاد سجع و قوافی، فاصلے، الفاظ و معانی کی تحسین و آرائش پر ہوتی ہے۔ اس میں فصاحت و بلاغت کی تمام خوبیاں اور صنائع و بدائع کا برمحل استعمال کیا جاتا ہے۔

اپنے مقصد و غرض کے اعتبار سے مقامہ قصہ اور مقالہ سے مختلف ہے۔

مقامہ نویسوں نے یہ اغراض و مقاصد اپنے تجربہ، ذوق اور سلیقہ کی روشنی میں متعین کیے ہیں۔ مقامہ کی نمایاں خاصیت یہ ہے کہ چوتھی صدی ہجری میں جب سے اس طرز نگارش کی ابتدا ہوئی ہے۔ اس وقت سے بارھویں صدی کے اواخر تک جب کہ انشاء پردازوں نے اس فن کو از سر نو زندہ کیا، اس میں کوئی بڑی تبدیلی رونما نہیں ہوئی۔ چنانچہ شروع سے لے کر اب تک اس کے مقاصد وصف، تحلیل و تجزیہ، جذبات کا اظہار اور اس سے تخاطب، نکتہ آفرینی اور تعلیم و تلقین پر مشتمل ہیں۔ ان کے علاوہ سب سے اہم غرض جو ہر مقامہ کے اندر موجود رہتی ہے خواہ ان چھوٹے چھوٹے مقاصد میں وہ ایک دوسرے سے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں وہ ہے آرائش و جمال افہام و افادہ۔ ظاہر ہے یہ مقصد ہر صنعت کے اندر موجود ہوتا ہے۔

وصفی مقامات میں انسان، حیوان، مناظر، شہر دیہات، قیمتی سازوسامان کے اوصاف پڑھنے کو ملتے ہیں۔ جب کہ تحلیلی و تجزیاتی مقامات میں لکھنے والا، کسی ایک شخصیت کی تصویر پیش کرتا ہے۔ یہ شخصیت عام طور سے مفروضہ ہوتی ہے یا اس کا نام فرضی ہوتا ہے۔ اس کے حالات و کوائف، اس کی زندگی سنجیدہ، طربیہ یا مزاحیہ گوشوں پر روشنی ڈالتا ہے، کبھی حقائق اور واقعات کبھی خیالی و ظنی و تخمینی چیزیں پیش کی جاتی ہیں۔ لیکن بیشتر مقامہ نویس اپنے منتخب کردار کی وہ دلچسپ خصوصیات و کیفیات بیان کرتے ہیں جن میں طنز و مزاح کا پہلو غالب ہو۔ البتہ یہ ضروری نہیں ہے کہ مقامہ کا موضوع لازمی طور سے تفریحی اور ہوبی قسم کا ہی اختیار کیا جائے، اور اگر اس کے ذریعے کسی شخصیت کی سنجیدہ و فکر انگیز تصویر کشی کی گئی ہو تو اسے مقامات کی فہرست سے نکلنے پر مجبور ہونا پڑے۔

عاطفی اور جذباتی مقامات میں انسانی احساس و شعور کی عکاسی ایسی عبارت اور ایسے اسلوب میں کی جاتی ہے جس میں جذبات کی لطافت اور تاثیر باقی رہ سکے اور اس کے ذریعہ موعظت و نصیحت کا جو سبق دینا مقصود ہے وہ بتمام و کمال قاری تک منتقل ہو سکے۔ اسلوب ایسا ہو جس میں نثر ہونے کے ساتھ نظم و شعر کی خوبیاں بھی جھلک رہی ہوں اور کہیں کہیں لکھنے والے پر ایک قادر الکلام شاعر ہونے کا گمان ہونے لگے۔ ظاہر ہے کہ اس کے بغیر وہ مقامہ لطیف انسانی جذبات کو بیدار نہ کر پائے گا۔ نکتہ سنجی اور بات سے بات پیدا کرنے کی صلاحیت کاتب میں بدرجہ اتم موجود ہونا چاہیے۔

دراصل نکتہ آفرینی اور ندرت کے میدان میں مقامات کی حیثیت افسانہ قصہ سے کچھ بڑھ کر ہی ہے۔ اس لیے کہ اس میں قصہ نگاری کے لیے اسلوب اور اسٹائل اور اسلوب اور اسٹائل کے لیے قصہ نگاری مقصود ہوتی ہے۔ اس طرح اسلوب اور قصہ مقامہ کے قالب میں شروع سے آخر تک ایک دوسرے کے ساتھ چلتے ہیں۔

ہاں تعلیمی اور تدریسی غرض سے لکھے گئے مقاموں کی غرض و غایت بالکل جداگانہ ہوگی، وہاں قاری کو کسی فکر و نظریہ یا کسی زبان اور اس کے قواعد کی تعلیم دینا مقصود ہوگا۔ لیکن یہاں بھی مقامہ کو بیان و بلاغت کے معیار سے گھٹنا نہیں چاہیے۔ اس لیے کہ اگر مقامہ کے

اسلوب میں یہ خوبی ہی نہ رہی تو نہ وہ لوگوں کو یاد رہ سکتا ہے اور نہ اسے دوستوں کی کسی محفل میں سنایا جا سکتا ہے۔

اس طرح مقامہ اپنے موضوع اور ہئیت کے لحاظ سے عربی زبان میں ایک مستقل صنف کی حیثیت رکھتا ہے اور ادب منثور و منظوم کی کوئی دوسری صنف اس کی جگہ نہیں لے سکتی کہ اپنے موضوع کے اعتبار سے مقامہ درحقیقت ذوق و خیال اور تفہیم و تدریس کے درمیان ایک وسطی کڑی ہے، شعر و نثر دونوں کی خاصیتیں اس میں بیک وقت پائی جاتی ہیں۔ حکایت اور تصویر، تعلیم اور تزئین، ساخت و قالب، فن برائے فن، اور فن برائے مفہوم و معانی، غرض نفسیاتی اور اجتماعی زندگی کے سارے ہی رنگ مقامہ کی قوس قزح میں سموئے جا سکتے ہیں۔

○

بقیہ صفحہ ۲۱

کی تقسیم ایک عظیم گناہ ہے۔ اس سے اتفاق کر کے ہم اس گناہ میں برابر کے شریک ہیں"۔
پاکستان فقط مسلمانوں کی حمایت سے نہیں بن سکتا تھا اگر غیر مسلم بھی اس کے لیے راضی نہیں ہوتے۔ اب الزام لگانے سے کوئی مقصد حل نہیں ہو گا لیکن اگر کسی کو مورد الزام ٹھہرایا جا سکتا ہے تو میری خفیف رائے میں دونوں ہی فرقوں کے لیڈر برابر برابر سے گناہ گار ہیں اور دونوں ہی تقسیم کے المیہ کے لیے ذمہ دار ہیں۔ اس میں دونوں ملکوں کے عوام الناس کا کوئی ہاتھ نہیں ہے۔ وہ تو تقسیم ہند کے معنی سمجھنے سے بھی قاصر ہیں۔" الخ۔ دیکھیے۔ دتا اور کالیگھورن۔ صفحات ۲۹۷-۲۹۴۔

حضرت آوارہ (مرحوم)

دیکھی سُنی

نہ جانے دنیا سے اوپر میں نے وہ کون سا پاپ کیا تھا جس کی سزا اس "پکے" دومنزلہ گھر کے روپ میں بھگت رہا ہوں اور بھوٹے کرموں یہ گھر میری قسمت میں لکھا ہے۔ اتنی خطا بے شک ہوئی ہے کہ اس گھر کا اکلوتا مالک ہوں اور میرے سائے کے سوا یہاں کوئی دوسرا نہیں۔ اس گھر کا دُکھڑا کیوں رونا پڑا۔ یہ آگے چل کر عرض کروں گا۔ کوئی ایک دن کا ہو تو صبر کر لوں، یہ رونا تو آئے دن کا ہے اور اب نوبت یہاں تک پہنچی ہے کہ روتا ہوں مگر آنکھیں نہیں پسیجتیں، آنسوؤں کے سوتے سوکھ گئے ہیں۔ پہلے ان مہربان کی سنیے۔ آپ بیتی کہوں گا۔ وہ کوئی ہوں۔ شہر میں رہنے بسنے کی ٹھان کر باہر سے تشریف لاتے ہیں۔ نوکری کے سلسلے میں آنا ہو یا بیوپار پھیلانے کا ارادہ۔ اب جسے دیکھیے، جس سے سنیے یہی کہتا ہے کہ پارس پتھر، لال گندھک ملنا آسان مگر نہیں ملتا تو شہر میں سر چھپانے کو گھر نہیں ملتا اور جو کہیں پول کی پول چھوٹے بڑے، سنبھلے منجھلے، چینگی پوٹے بھی دَم کے ساتھ ہوئے تو اس شکایت کا رنگ اور بھی چوکھا سمجھیے۔ جس طرح جھاڑو کے لیے نبد صفن ہوتا ہے ویسے ہی ان کے ساتھ گھر والی کا جوڑ بھی چپکا ہوا اور دوپٹے کا پہلو کوٹ کے دامن سے نتھی ہو تو موتے پر سو دُرّے، یہ فکر بھی ہوتی ہے کہ جس میں ان کے لیے گنجائش ہو۔ شہر میں میل مروت کے لیے دوست کہاں۔ ہوں بھی تو ہو سکتا ہے کہ مہمان اور میزبان دونوں ایک ہی کشتی کے سوار ہوں۔ ناچار کسی غریب امئو ہوٹل میں ٹھہرتے ہیں اور یہ پروگرام بنتا ہے کہ گھر کی ادھیڑ بن میں رات بتا کر دن چڑھتے ہی پاؤں میں چکر، سر پہ سنیچر سوار نکلتے ہیں اور گلی گلی کوچے کوچے کی خاک چھانتے شام ہو جاتی ہے گھر نہیں ملتا۔ پست ہو گئے جیسے گئے تھے ویسے ہی پھر کے آ گئے اور وہی ہوٹل، دو چار دن

تو جیسے تیسے گزر رہے تھے کہ دھیرے دھیرے جیب چھنکنے لگی۔ روپے چولا بدل کے پیسے بن گئے خوارے مردارے ہوٹل کابل اونے پونے چکایا اور بوریا بستر لپیٹ کر نکلے اور کسی دھرم شالے، مسافر خانے، نہیں تو ریلوے اسٹیشن کے تیسرے درجے کے ویٹنگ ہال میں پناہ لی۔ یہاں سے بڑھائے گئے تو اب کہاں گئے کون جانے۔ میں آئے دن یہ تماشا دیکھتا ہوں اور خوش ہوں کہ میرے پاس اپنا گھر ہے۔ مگر میری یہ خوشی سطحی ہے۔ شہری آبادی چشم بد دور دن دونی رات چوگنی ہو رہی ہے۔ ساتھ ہی بے گھروں کی ریل پیل بھی۔ یہیں سے میری بپتا بھی شروع ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ قدرت نے چینٹے اور گھر کے کھوجی کی ناک ایک ہی مسالے سے بنائی ہے۔ جب ہی گھر اور گڑ دونوں کو ان سے پناہ نہیں ملتی۔ چینٹوں سے گڑ کا بچاؤ تو کھنڈسار والے کسی نہ کسی طرح کر لیتے ہیں۔ مگر گھر کے معاملے میں میں اپنا بچاؤ نہیں کر پاتا۔ سنئے نمونہ از خروارے دو ایک واقعے سنا کر آپ سے اظہار ہمدردی کی فرمائش کرتا ہوں۔ بشرطیکہ آپ بھی مجھ سے گھر کی فرمائش نہ کریں۔ ظاہر ہے کہ میرے گھر میں اینٹ چونے کی جڑائی کرتے وقت وہ روایتی سرمہ نہیں ملایا گیا جس سے آپ دوسروں کو دیکھ سکتے ہیں، خود نہیں دکھائی دیتے۔ یہ دو منزلہ گھر اور کوئی اسے نہ دیکھے یہ کیسے ہو سکتا تھا۔ پہلا دھاوا تو ایک برقعے والی نے کیا اور جب آواز پہچان کر انھیں جتایا گیا کہ مکان مردانہ ہے۔ جواب ملا۔ اور بڑے میٹھے سروں میں آنے والی نے کہا "جانتی ہوں۔ دروازہ کھولیے مجھے آپ ہی سے کام ہے۔" دروازہ کھلا اور میری بن بلائی مہمان نے آتے ہی بے تکلف فرمایا "کہ گھر کی نچلی منزل خالی سن کر آئی ہوں۔ مجھے دے دیجیے۔ میں ہوں اور" اس "اور" کے بعد ہی میں نے بات کاٹ دی۔ "آپ کے شوہر" کچھ لجا کر بولیں "ابھی گود خالی ہے۔ وہ بالکل خاموش آدمی ہیں۔ رات کو دیر سے آتے ہیں اور کھاپی کے پڑ جاتے ہیں اور نور کے تڑکے کام پر چلے جاتے ہیں۔ آپ کو ان سے کوئی تکلیف نہ ہوگی۔" میں نے بڑی سنجیدگی سے کہا "منظور ہے بشرطیکہ آپ بھی انھیں کے ساتھ چلی جایا کریں۔" بات ختم ہوئی۔ میرے لہجے کا کڑا پن دیکھ کر سوکھے منہ سے صرف اتنا کہا کہ "بڑی آس لگا کر آئی تھی۔" اور چلی گئیں۔ ایسے نہ جانے کتنے آتے ہیں اور میرے روکھے پن پہ کڑوے ہو کر چلے جاتے ہیں۔

اور سنیے۔ ایک بزرگوار ملے۔ قرات کے ساتھ علیک سلیک کی۔ فرمایا "آپ کے انتظار میں کوئی گھنٹہ بھر سے ٹہل رہا تھا۔ خدمت خلق کے لیے آپ کے شہر میں مرشد کے حکم سے آیا ہوں۔ سنا آپ اپنے

مکان میں اکیلے رہتے ہیں؟" "جی ہاں"۔ "کسی کو آباد کر لیجیے۔" عرض کیا "جی ہاں ایک جگہ پیام گیا ہے میری عمر اور لڑکی کے مہر کے بارے میں بات چل رہی ہے۔ طے ہو جائے تو اپنا پتہ دے جائیے دعوت کا رقعہ حاضر کروں گا۔" ہنس کے فرمایا "آبادی سے میرا مطلب آپ کی شادی خانہ آبادی سے نہیں۔ میں اپنے لیے کہہ رہا تھا۔ پردیسی ہوں۔ گھر نہیں ملتا۔ آپ نے جگہ دے دی تو آپ دیکھیں گے کہ اس فقیر نے اس کا معاوضہ کیا دیا۔ زرِ نقد کے قابل نہیں۔ گنڈہ تعویذ کرتا ہوں آپ بیکار ہوئے تو ایک ہی فلیتے میں با کار ہو جائیں گے۔" میں نے بڑھ کر بڑی گرمجوشی سے ہاتھ ملایا اور چل دیا۔ وہ دیکھتے کے دیکھتے ہی رہ گئے اور کئی دن آرام سے گزر گئے۔ کوئی دس بارہ دن ہوئے رات ہو چکی تھی۔ ایک پڑوسی نے دروازے پر دستک دی اور کہا "آپ سے ملنے کوئی جنٹلمین آئے ہیں۔" خدا خیر کرے کہتے ہوئے میں نکلا، دیکھا تو ایک اجنبی خوش پوش ہیں۔ معمولی سلام دعا کے بعد کچھ چبا چبا کر بولے "میں ایک بہت بڑے فرم کا سفری ایجنٹ ہوں۔ شہر میں اپنے کاروبار کے سلسلے میں چار چھ مہینے ٹھہرنا ہوگا۔ گھر کی تلاش میں نکلا تھا۔ ایک صاحب نے آپ کا پتہ دیا۔ حاضر ہوا ہوں۔ منھ مانگا کرایہ دوں گا۔ پھر ادھر اُدھر دیکھ کر چپکے سے کہا۔ پگڑی دینے کے لیے بھی حاضر ہوں۔ بات یہ ہے کہ گھر کے لوگ بھی ساتھ ہیں۔ ہوٹل یا بازار کا کھانا مجھے پچتا نہیں۔ یوں اپنا گھر چاہتا ہوں۔"

میں نے کہا "تکلیف کا شکریہ۔ مکان اندر سے دیکھ لیجیے پھر کرائے کی بات ہو گی۔ رہی پگڑی، وہ پہلی اور آخری بار شادی کے وقت ضرور باندھی تھی۔ مجھے جاڑوں میں ٹوپی کی عادت ہے اور گرمیوں میں کھلا سر۔ تشریف لائیے۔" وہ بڑھے اور دروازے پر پہنچتے ہی ٹھٹکے۔ "یہ دروازہ تو بالکل ہوا پر جمی رہا ہے۔ ہاتھ لگاتے لگتا ہے کہ اپنے ہی کو نہ لے بیٹھے۔" کہا "جی ہاں مجھے چور کا ڈر نہ شاہ کا کھٹکا، میں تو اندر سے کنڈی بھی نہیں لگاتا۔" آنگن میں پہنچتے ہی رُکے۔ "اور جناب یہ مٹی کے ڈھیر۔؟" عرض کیا "بے کرائے کی کئی گھونسیں بسالی ہیں۔ ان ڈھیروں کے نیچے ان کے گھر ہیں۔ رات کو ان کی چہل پہل دیکھ کر جی سہلاتا ہوں۔" پوچھا گھر میں بجلی نہیں ہے۔ جواب میں عرض کیا گیا "لکھنے پڑھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ روشنی کے لیے چاند، پھر دو تین موم بتیاں کافی ہیں۔" "اور یہ کمرے کے دونوں دروازوں کے کواڑ زمین پر

پڑے ہیں۔" جی ہاں کمرے میں بلّیوں کا ایک جوڑا میں نے ٹھہرا رکھا ہے۔ دروازے ہوں تو ان بیچاریوں کا آنا جانا کیسے ہو؟" "خیر میں سب ٹھیک کرا لوں گا ویسے مکان بہت پائیدار ہے"۔ میں نے دبی زبان سے کہا" جی ہاں بادل کی گرج اور سڑک پر کسی ٹرک کی گھڑ گھڑ سے لرزتا ہے باقی سب ٹھیک ہے۔" "پرواہ نہیں، گھر تو ہے۔ اچھا تو کل آکے کرایہ وغیرہ طے کر دوں گا۔ اور آج ہی ضروری مرمّت بھی شروع کرا دوں گا۔ خدا حافظ۔"

چلتے چلتے میں نے انھیں رد کامہ اتنا اور سنتے جایئے کہ جس زمین پر یہ گھر بنا ہے۔ یہاں کبھی قبرستان تھا۔ دن میں تو نہیں۔ البتہ اندھیرے میں ایک بزرگ کی روح سفید کپڑوں میں اکثر ٹہلتی دکھائی دیتی ہے۔" یہ سننا تھا کہ وہ بجلی کی تیزی سے بڑھے اور لاحول پڑھتے ایسے گئے کہ خط بھی نہ بھیجا رسید کا۔

○

محمد اسحاق

ریکارڈ — تحفظ و بقا

مختلف شکلوں میں آرکائیوز، لائبریری اور میوزیم میں موجود تاریخی اور علمی سرمایہ ہماری تہذیب ثقافت کا نہایت قیمتی ورثہ ہے۔ اس کی حفاظت اور نگہداشت قومی اہمیت کی حامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی چیز میوزیم یا آرکائیوز میں آجاتی ہے تو اس کا تحفظ یقینی سمجھا جاتا ہے۔ ریکارڈ جو فطری انداز سے مختلف کارروائیوں اور سرگرمیوں کے نتیجہ میں ظہور میں آتے ہیں، کسی سوچے سمجھے پروگرام اور منصوبے کے تحت نہیں، بلکہ جیسے جیسے سرگرمیاں اور کارروائیاں آگے بڑھتی اور انجام پاتی ہیں، یہ مربوط مجموعہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ جب کوئی کام اور سرگرمی مکمل ہو جاتی ہے تو ریکارڈ کا یہ ناقابل تقسیم مجموعہ ہی اس کام اور سرگرمی کے ہر پہلو کی تاریخ پر گہری روشنی ڈالتا ہے اور صرف یہی اس کے متعلق مکمل ثبوت کے طور پر قابل اعتماد مجموعہ ہوتا ہے۔ اسی لیے سرکاری یا غیر سرکاری سطح پر تمام ذمہ دار ادارے اپنے ریکارڈ کو محفوظ رکھنے کا خاص اہتمام کرتے ہیں۔

حفاظت اور نگہداشت کا اہتمام ہر زمانہ میں رہا ہے۔ تحریر کے وجود میں آنے کے ساتھ ساتھ اس کی حفاظت کی فکر بھی مختلف انداز سے کی جاتی رہی ہے۔ تین ہزار برس پہلے پیپرس کے بنڈل خشک کیے جاتے تھے اور ہر سال برسات کے موسم کے بعد کھولے جاتے تھے تاکہ یہ دیکھیں کہ بارش نے کہیں اس کی روشنائی کو زائل تو نہیں کیا ہے۔ کیڑے مکوڑوں، رطوبت اور گرد و غبار سے بچانے کے لیے انھیں مصری، یونانی اور رومی اپنے بنڈل عاج یعنی ہاتھی کے دانت اور لکڑی کے تیار کردہ اسطوانی صندوقوں میں رکھتے تھے۔ ہندوستان اور دوسرے مشرقی ممالک میں کھجور کے پتوں کی تحریریں عاج اور لکڑی کے ٹکڑوں

جناب محمد اسحاق، ریسرچ اسکالر، شعبۂ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

کے بیچ میں رکھ کر کپڑے سے لپیٹ کر محفوظ رکھتے تھے۔ پیپرس کی تحریروں کی حفاظت کے لیے صنوبر کا تیل استعمال ہوتا تھا، لیموں کے پتے اور لیموں کا تیل بھی اس کام میں لایا جاتا تھا۔ خوشبودار پھولوں اور پتوں کو کتابوں کے صفحات میں رکھ کر یہ سمجھا جاتا تھا کہ ان سے کیڑے قریب نہ آئیں گے قطع نظر اس کے کہ ان کا یہ عمل یکسر مفید نہ تھا۔ خاص توجہ اس بات پر بھی دی جاتی تھی کہ یہ تحریری سامان کہاں رکھا جائے اور اپنی رسائی اور بساط کے مطابق بہتر سے بہتر جگہ کا انتخاب ان کے تحفیظ یا "کنزرویشن" کا عمل عصر جدید میں باقاعدہ ایک فنی خصوصیت حاصل کر چکا ہے اور یہ موضوع بین الاقوامی دلچسپی اور اہمیت کا حامل ہے۔

کاغذ کی ایجاد سے پہلے لکھنے کے لیے پیپرس کپڑے، لکڑی اور اس کی چھال، کھجور کے پتے، جانوروں کی کھالیں، ویلم یعنی بھیڑ، بکری یا بچھڑے کے کھال سے تیار کی ہوئی باریک جھلی ــــ کا استعمال ہوتا تھا۔ کاغذ اور ان ساری چیزوں کو وقت کے ساتھ ساتھ آگ، پانی، روشنی، گرمی، گرد و غبار، رطوبت موسمی ہوائیں، پھپھوندی، بکٹیریا، حشرات الارض، موسمی ہوائیں، سلور فش (Silver fish) دیمک اور چوہے یا پھر آفات ارضی و سماوی سے نقصان پہنچتا رہتا ہے۔

پہلے تحفیظ کا معاملہ زیادہ مشکل اور پیچیدہ بھی نہ تھا کیونکہ سامان تحریر کی تیاری میں خالص اشیاء کا استعمال ہوتا تھا۔ کاغذ کی ایجاد کے بعد تحریر کے لیے بتدریج کاغذ کا ہی استعمال شروع ہوگیا۔ شروع میں کاغذ عمدہ اور پائیدار تیار ہوتے تھے۔ اسی لیے پانچ سو سال سے زیادہ پرانی کتابیں ابھی بھی اچھی حالت میں لائبریریوں اور آرکائیوز کی زینت بنی ہوئی ہیں۔ ماہرین آثار قدیمہ نے ۱۰۵ء کے کاغذات کا پتہ لگایا ہے، جب چین میں پہلی بار کاغذ کی ایجاد ہوئی تھی۔ ان کاغذات کی تیاری میں بالعموم یہ طریقہ اختیار کیا جاتا تھا کہ سن اور اس کے چیتھڑوں کو کھرل میں ڈال کر پانی کی آمیزش کے ساتھ ساتھ اسے خوب کوٹا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ ریشوں کا ملائم خمیر تیار ہو جائے۔ پھر اس خمیر میں تھوڑا تھوڑا پانی ملا کر مناسب محلول تیار کیا جاتا تھا۔ اس کے بعد اس محلول کو لکڑی یا بانس کے ایک فریم جس پہ تنا ہوا کپڑا اچھیلا ہوتا تھا، پھیلا دیا جاتا تھا، اور اس فریم کو ہر جانب ہلا کر اس کے ریشوں کو یکساں طریقے سے ہر طرف پھیلنے کا موقع دیتے تھے اس طرح زائد پانی رس جاتا تھا اور ریشوں کی باریک سطح اس فریم پہ باقی رہ جاتی تھی جسے دھوپ میں خشک کر لیتے تھے۔ بعد ازاں فریم سے کاغذ کو جدا کر کے مسالہ لگا کر سخت کرتے تھے جس سے کاغذ کی مضبوطی میں اضافہ ہوتا اور اس کی سطح بھی

عمدہ ہوتی۔ اس کے استعمال سے روشنائی کاغذ پر نہیں پھیلتی اور تیزابیت ریشوں کے اندر نہیں پہنچتی۔ اس طرح سے تیار کردہ کاغذ آج بھی بہترین حالت میں پائے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض کی سفیدی بھی ہنوز برقرار ہے۔

اٹھارہویں صدی سے جب کاغذ کی ضرورت میں تیزی سے اضافہ ہوا اور کاغذی ریشوں کی کمی اس ضرورت کو پورا نہ کر پائی تو کاغذ سازی میں تبدیلی آگئی۔ گھٹیا چیتھڑوں سے کاغذ تیار ہونے لگے۔ ان میں کلورین (Chlorine) روزن اور الم (Alum) کا استعمال بھی خوب ہونے لگا۔ نتیجتہً کاغذ کی پائیداری متاثر ہوئی اور ریکارڈ اور دستاویزوں سے دلچسپی رکھنے والوں کو ان کی حفاظت اور نگہداشت کی طرف توجہ دینی پڑی۔

موسمی حالات کے مطابق گرمی، سورج کی روشنی، رطوبت، گرد و غبار اور کثافت فضا کی تیزابی گیسیں اور کاغذ سازی کے دوران استعمال کردہ کیمیائی اجزاء کاغذ کے انحطاط کا خاص موجب ہیں۔ ان کے علاوہ جراثیم، حشرات الارض بھی کاغذ میں اپنی خوراک ڈھونڈ کر انھیں نقصان پہنچاتے ہیں۔ کاغذ کے انحطاط کے تین عمومی عوامل — حیاتیاتی، طبیعیاتی، اور کیمیائی — ہوتے ہیں۔ جدید سائنسی طریقوں کے استعمال سے ان کے انحطاطی عوامل پر قابو پایا جا سکتا ہے۔

حیاتیاتی انحطاط

بکٹیریا، پھپھوندی، حشرات الارض اور چوہے حیاتیاتی انحطاط کے موجب ہوتے ہیں۔ بکٹیریا پچاسی ۸۵ فی صد سے زائد نسبتی مرطوبیت میں نشو و نما پاتے ہیں۔ یہ کاغذی سیلولوز کو برباد کر دیتے ہیں۔ ان کے حملے پھپھوندی کے مقابلے میں عام طور پر بہت کم ہوتے ہیں اور پھپھوندی کی انسدادی تدابیر بکٹیریا کے انسداد کے لیے بھی کارگر ہوتی ہیں۔

پھپھوندی کی سیکڑوں قسمیں ہیں جن سے کاغذ کو نقصان پہنچتا ہے۔ فضا کی ہوائیں ہزاروں کی تعداد میں پھپھوندی کے بذرے لیے پھرتی ہیں جو موافق حالات میں کاغذات، چمڑوں، کپڑوں وغیرہ پر نشو و نما پاتے ہیں۔ یہ سیلولوز کی تحلیل کا باعث ہوتے ہیں، سریش، لیئی اور دوسرے چپکانے والے اجزاء کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ان کے حملوں سے پہلے، بھورے اور سیاہ نشانات ابھر

آتے ہیں۔ پھپھوندی کے بذروں کی نشوونما درجۂ حرارت کے انتہائی گھٹنے یا بڑھنے سے ہوتی ہے۔ چوبیس ۲۴ سے پچیس ۲۵ ڈگری سنٹی گریڈ درجۂ حرارت اور ستر فی صد سے زیادہ نسبتی مرطوبیت کا اس کی نشوونما کے موافق حالات ہیں۔ چونکہ درجۂ حرارت اور نسبتی مرطوبیت کا رشتہ نہایت اہم ہے اس لیے اگر درجۂ حرارت تیس ۳۰ ڈگری سنٹی گریڈ اور سینتیس اعشاریہ پانچ ۳۷.۵ ڈگری سنٹی گریڈ ہے تو پھپھوندی کی نشوونما پنچانوے ۹۵ اور سو ۱۰۰ فی صد مرطوبیت میں بالترتیب ہوگی۔

روشنی اور تاریکی دونوں پھپھوندی کی نشوونما کے لیے سازگار ہیں۔ بالا بنفشی (Ultra Violet) روشنی پھپھوندی کے لیے مہلک ہے لیکن اس روشنی سے کاغذ بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اس لیے اسٹیک میں ہلکی روشنی ہر حال میں بہتر ہے۔ ان کی نشوونما اس وجہ سے بھی ہوتی ہے کہ کتابیں اور ریکارڈ بالعموم الماریوں میں اتنے زیادہ بھر دیے جاتے ہیں کہ ساکن ہوائیں اپنی جگہ بنا لیتی ہیں جن سے ان کو بڑھنے کا موقع ملتا ہے۔

پھپھوندی کے اثرات کے علاوہ پرانے کاغذات پر گہرے بھورے رنگ کا دھبہ بھی مشاہدہ میں آتا ہے جسے فوکسنگ (foxing) کہا جاتا ہے۔ پھپھوندی سے یہ فوکسنگ مختلف ہوتی ہے۔ فوکسنگ کے یہ دھبے اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے کاغذ کے مقابلے میں چودھویں صدی کے کاغذات پر نسبتاً اس لیے کم ہیں کہ موخر الذکر کاغذات خالص سیلولوز پر مشتمل ہیں اور اس کی بناوٹ مشین کے ذریعہ باریک ریشوں سے ہوتی ہے۔

ان جراثیم کی نشوونما کو روکنے کے لیے ضروری ہے کہ ریکارڈ اور دستاویز رکھی جانے والی جگہوں کا درجۂ حرارت بائیس سے چوبیس ڈگری سنٹی گریڈ (یا بہتر سے چھہتر ڈگری فارن ہائٹ) اور پینتالیس سے پچپن فی صد نسبتی مرطوبیت ہو۔ درجۂ حرارت اور مرطوبیت کو ناپنے کے لیے بھی تھرمامیٹر اور ہائیگرومیٹر کا استعمال کیا جاتا ہے۔ درجۂ حرارت اور نسبتی مرطوبیت پر قابو پانے کے لیے سب سے اچھا ذریعہ ایرکنڈیشنگ ہے۔ ایرکنڈیشنگ کی عدم موجودگی میں برقی پنکھوں کی مدد سے ہوا کی آمد و رفت کا بہتر نظم ہو سکتا ہے اور مرطوبیت کی زیادتی پر یا این ہائیڈرس کیلشیم کلورائیڈ (hydrous Calcium Chloride) یا سلیکا جل (Silica gel) کے ذریعہ کامیاب طریقہ سے قابو پایا جا سکتا ہے۔

ریکارڈ، دستاویز اور کتابوں پر ان جراثیم کے اثرات کے بعد ان کے ازالہ کا بہتر علاج تھائمل

تدخین (Thymol Fumigation) ہے۔ ہوابستہ صندوق یا الماری میں متاثرہ دستاویز، ریکارڈ اور کتابوں کے جھاڑ پونچھ کر الماری کے نچلے حصہ سے ۲۵ سینٹی میٹر اوپر تار کی بنی ہوئی جالیوں پر اس طرح رکھی جاتی ہیں کہ ان کی سلائی والا حصہ اوپر ہو۔ الماری کے اندرونی حصہ میں کوئی رنگ یا وارنش نہ ہو۔ الماری کے نچلے حصہ میں ۴۰۔۶۰ واٹ کا بلب لگایا جاتا ہے جس کے اوپر تھائمل رکھنے کے لیے ایک پیالہ ہوتا ہے۔ بلب کے روزانہ دو سے چار گھنٹہ تک جلنے سے تھائمل کے بخارات ہوابستہ صندوق کی اندرونی اشیاء میں داخل ہوتے ہیں اور جراثیم اور پھپھوندی کی نشو ونما کو ختم کر دیتے ہیں۔ ایک مکعب میٹر میں سو سے ڈیڑھ سو گرام تھائمل عموماً کافی ہوتا ہے اور تدخین کا یہ عمل چھ سے دس روز تک جاری رہتا ہے۔ اگر فیومیگیشن کے لیے کوئی مطلوبہ الماری یا چیمبر نہ ہو تو ٹیشو پیپر (Tissue Paper) کو الکوہل میں دس فی صد تھائمل میں بھگو کر ہر دس اوراق پر ایک ٹیشو پیپر درمیان میں رکھا جائے تو چند ہفتوں میں ان جراثیم کے سارے نشانات محو ہو جائیں گے۔ یہ طریقہ پیپرس پر جراثیم کے اثرات کے ازالہ کے لیے اختیار کیا جاتا ہے۔ اسٹیک میں ان جراثیم کے بندروں کی روک تھام کے لیے میتھائیلیٹڈ اسپرٹ میں ۱۰ فی صد تھائمل کا چھڑکاؤ نہایت کارگر ہے۔ چونکہ تھائمل کی مہک ناگوار اور نقصان دہ بھی ہوتی ہے اس لیے اس کا استعمال کام کے اوقات کے آخری حصہ میں کیا جاتا ہے تاکہ کمرہ اور اس کی کھڑکیوں کو بند ہونے کا بھی موقع مل جائے۔ لکڑی کی الماریوں میں لگی پھپھوندی کے ازالہ کے لیے حسب ذیل چند مرکبات بہت مفید ہیں۔

(۱) پانی میں چار فی صد سوڈیم فلورائڈ (Sodium Fluoride)

(۲) پانی میں تین فیصد سلیکو فلورائڈ (Silico Fluoride)

(۳) پانی میں صفر اعشاریہ ایک سے دو فیصد مرکیورک کلورائڈ (Mercuric Chloride)

(۴) وائٹ اسپرٹ میں پانچ فیصد تھائمل (Thymol)

(۵) اسپرٹ میں دو فی صد آرتھو فنائل فنول (Ortho phenyl phenol)

(۶) اسپرٹ میں دو سے پانچ فیصد پنٹا کلورو فنول (Pentachlorophenol)

جراثیم کے علاوہ حشرات الارض جن کی ستّر سے زیادہ اقسام ہیں، کاغذ، چمڑے کتابوں کی جلدوں اور دوسرے سامان تحریر کو بے حد نقصان پہنچاتے ہیں۔ یہ حشرات خاص

طور پر گرم ملکوں میں سامان تحریر کے لیے ایک سنجیدہ مسئلے بنے ہوئے ہیں۔ ان حشرات میں تیل چٹے، سلورفش، بک لائس (Book lice) بک ورم (Book worm) اور دیمک عام طور پر نقصانات کا سبب ہوتے ہیں۔ تیل چٹے اور سلورفش دونوں کاغذ کی اوپری سطح کو چاٹتے ہیں۔ سولہ سے چوبیس ڈگری سنٹی گریڈ درجۂ حرارت اور پچپن فی صد نسبتی مرطوبیت میں ان دونوں کی نشوونما ہوتی ہے۔ تیل چٹے جن کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ یہ جذام، ہیضہ، میعادی بخار اور پیچش کی بیماریاں پھیلاتے ہیں، ریکارڈ کو نقصان پہنچانے میں کوئی کسر نہیں چھوڑتے، یہ کاغذ کے علاوہ سریش، لیئی اور جلد سازی میں استعمال شدہ کپڑوں پر حملہ کرتے ہیں۔ سلورفش گرمی اور مرطوب موسم میں نم دیواروں پر ہوتے ہیں اور کاغذ اور دوسری سیلولوز مصنوعات کو اپنی خوراک بناتے ہیں۔

بک ورم (Book Worm) کاغذات کے لیے ہمیشہ سے مہلک رہے ہیں۔ کاغذ کا سیلولوز ان کی غذا ہوتی ہے۔ یہ اپنے انڈے کتابوں کی جلدوں کی سطح یا ورق کے کونے میں چھوڑ کر اپنی نسل بڑھاتے ہیں۔

Book lice, Book worm سے قطعی مختلف ہوتے ہیں۔ یہ پیلے اور اتنے چھوٹے (۱ ملی میٹر سے ۲۰۵ ملی میٹر) ہوتے ہیں وہ تک دکھائی نہیں دیتے اور جلد سازی میں استعمال شدہ لیئی اور سریش کو نقصان پہنچاتے ہیں لیکن ان کے نقصانات معمولی ہوتے ہیں۔

دیمک حشرات الارض میں سیلولوز کی مصنوعات کے لیے سب سے زیادہ مہلک ہیں ان کی ایک قسم لکڑی میں جنم لیتی ہے اور اسے نقصان پہنچاتی ہے۔ دوسری قسم زمینی ہوتی ہے جو زمین کے اندر پیدا ہوتی ہے اور اپنی غذا کی تلاش میں مستور راستہ بناتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔

ذیل کے نقشے سے جراثیم اور حشرات الارض کے طریقۂ علاج پر روشنی پڑتی ہے۔

(نقشہ اگلے صفحہ پر درج ہے)

طریقۂ علاج	زہریلے اثرات	علاج	جراثیم یا حشرات کے نام	نمبر شمار
ترشیح یعنی چھڑکاؤ یا سفوف کاری	معتدل	الکوہل میں ۵ فی صد ڈی ڈی ٹی یا اس کا سفوف	حشرات الارض	۱
ترشیح یعنی چھڑکاؤ	کم	پائرتھرم (Pyrethrum)	ایضاً	۲
ایضاً	ایضاً	پانی میں سے ایک سے دو فیصد ملیتھین (Melathion)	ایضاً	۳
گولیوں یا بسکٹوں کا رکھنا	ایضاً	نیپتھلین (Nepthalene)	ایضاً	۴
ایضاً	ایضاً	پیرا ڈائی کلورو بنزین (Paradi chlorobenzene)	ایضاً	۵
سفوف کاری	ایضاً	گیمکسین (Gammexane)	ایضاً	۶
ترشیح یعنی چھڑکاؤ	معتدل	بیگون (Baygon)	ایضاً	۷
ایضاً	زیادہ	ایتھائل الکوہل (Ethyl Alcohol) میں پینٹا کلورو فنول (Pentachlorophenol)	جراثیم اور حشرات	۸
ایضاً	معتدل	کلورڈین (Chlordane)	دیمک	۹
ترشیح یعنی سفوف کاری یا چھڑکاؤ	زیادہ	الڈرین (Aldrin)	ایضاً	۱۰
ایضاً	ایضاً	ڈلڈرین (Dieldrin)	ایضاً	۱۱
ایضاً	معتدل	بی ایچ۔ سی	ایضاً	۱۲

ان زہریلے اور مہلک حشرات سے نجات حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے متاثرہ ریکارڈ میں لینتھل کیمیا یا زہریلی گیسوں کے بخارات پہنچائے جائیں۔ نوّے فی صد کاربن ڈائی آکسائڈ میں دس فیصد ایتھلین آکسائڈ کی آمیزش سے خلائی تدخین (Vaccum Fumigation) ان نقصان دہ اثرات کے ازالہ کا محفوظ ترین طریقہ ہے۔ خلائی تدخین کے ساز وسامان کی عدم موجودگی میں پیرا ڈائی کلورو بنزین (Paradichlorobenzene) یا کلوپٹیرا (Killoptera) سے ہوا۔ بستہ اسٹیل کی الماری میں متاثرہ ریکارڈ کی تدخین سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ایک کلو پیرا ڈائی کلورو بنزین یا ۲۲۵ ملی لیٹر کلوپٹیرا ایک مکعب میٹر کے احاطہ کے لیے کافی ہے۔ اول الذکر کیمیا کے استعمال میں سات آٹھ دن) ور موخرالذکر کے استعمال میں چوبیس سے چھبیس دن کی تدخین ہوتی ہے۔ مذکورہ دونوں کیمیا حشرات اور ان کے لاروا (Larvae) کو ختم کر دیتے ہیں۔ لیکن ان کے انڈے باقی رہ سکتے ہیں مبادا حشرات کا دوبارہ حملہ ہو۔ بیس بائیس دن بعد احتیاطاً تدخین شدہ ریکارڈ اور کتابوں کی تدخین نو ہونا چاہیے۔

دیمک کی وبا عام طور پر آسانی سے زائل نہیں ہوتی۔ ایک مادہ ملکہ اوسطاً ہر روز تیس ہزار انڈے دیتی ہے۔ ان کی جڑیں زمین اور عمارتوں کی بنیادوں میں گہری ہوتی ہیں۔ اس لیے صرف متاثرہ ریکارڈ کی اصلاح سے ان کے حملوں سے مطمئن نہیں رہا جا سکتا۔ یہ تو عمارتوں اور اس کی بنیادوں کے بیرونی حصہ میں گہری کھدائی کر کے، تارکول اور کاربولک الیسٹر جیسے کیمیا کا استعمال ہو تو ان کی جڑوں کی بیخ کنی ہو سکتی ہے۔

چوہے ریکارڈ اور کتابوں کو ذخیروں کو کم وقت میں تیزی سے کتر ڈالتے ہیں۔ اس لیے ریکارڈ اور کتابیں رکھی جانے والی عمارتوں میں ان کی موجودگی تشویش ناک ہے۔ یہ عام طور پر عمارتوں کے باہر سے داخل ہوتے ہیں۔ اگر ان کا داخلہ ہی بند کر دیا جائے تو ان سے پوری طرح نجات مل سکتی ہے۔ یہ ضروری ہے کہ عمارت کے اندر اور باہر صحت مند ماحول ہو تاکہ چوہوں کی افزائش نسل نہ ہو۔ چوہوں کی ہلاکت کے لیے خشک روٹی اور پنیر میں تین سے پانچ فی صد زنک فوسفائڈ (Zinc Phosphide) دس سے پندرہ فی صد آرسینس آکسائڈ (Arsenous Oxide) یا بیریم کاربونیٹ (Barium Carbonate) جیسے زہر کا استعمال کیا جاتا ہے۔ زہر کی ملاوٹ والے چارے تھوڑے

ہوڑے وقفہ سے بدلتے رہنا چاہیے تاکہ وہ ان چاروں سے بدکنے نہ پائیں۔

آواز کی فری کوینسی اگر بیس اور بیس ہزار کے درمیان ہو تو انسانی کان اس آواز کو سن سکتے ہیں۔ لیکن اگر یہ فری کوینسی بیس سے کم یا بیس ہزار سے زائد ہو تو انسان اس آواز کو نہیں سن سکتے۔ لیکن چند جانور مثلاً کتے، چوہے، چمگادڑ وغیرہ یہ آواز سن سکتے ہیں۔ بیس ہزار سے زائد فری کوینسی کی اس آواز کو الٹرا ساؤنڈ کہتے ہیں۔ الٹرا ساونڈ آواز پیدا کرنے والے آلے بازار میں مہیّا ہیں (مثلاً بٹ الٹرا ساؤنڈ ریپلینٹ (Crbit Ultrasound Repellent) یہ آلے اگر اسٹیک میں رکھے جائیں تو چوہے بھاگ جائیں گے جب کہ انسانی کان کو اس آواز کا احساس بھی نہ ہوگا۔

طبیعیاتی انحطاط

سورج کی روشنی سے تمام فطری، حیوانی اور نباتی ریشوں میں کمزوری آتی ہے۔ یہ کمزوری روشنی وسمی حرارت ونمی کی شدت کے مطابق کم یا زیادہ ہوتی ہے۔ عام طور پر نا واقف لوگ کتابوں کی پھپھوندی اور حشرات کے ازالے کے لیے مسلسل انھیں دھوپ میں رکھتے ہیں۔ ممکن ہے کسی خاص مدت تک یہ عمل حشرات کے ازالہ کے لیے موثر ہو لیکن اس سے کاغذ میں گراوٹ آتی ہے، ان کا رنگ بدلنے لگتا ہے اور آہستہ آہستہ وہ نہایت خستہ ہو جاتے ہیں۔ سورج کی بالا بنفشی شعاعیں (Ultra Violet rays) اور مصنوعی روشنی کاغذ کے سیلوزی ریشوں اور اس کی تحریری روشنائی کے لیے نہایت خطرناک ہیں۔ اس لیے اس بات کا پورا خیال رہے کہ ریکارڈ پر براہ راست سورج کی کرنیں نہ پڑنے پائیں۔ ریکارڈ رکھے جانے والے کمرے میں یا تو کھڑکیاں نہ ہوں یا کھڑکیوں پر دبیز پردے یا کھڑکی کے شیشے پیلے رنگ کے ہوں۔

درجہ حرارت اور نسبتی مرطوبیت میں کمی بیشی بھی کاغذ کے انحطاط کا باعث ہوتی ہے۔ گرمی کی شدت سے کاغذ آہستہ آہستہ بے لوچ ہو کر خاک میں مل جاتا ہے۔ درجۂ حرارت کے بڑھنے سے کاغذ کی پائیداری میں فرق آتا ہے۔ یہ تجرباتی حقیقت ہے کہ ایک سو ڈگری سنٹی گریڈ درجۂ حرارت میں بہتر گھنٹے تک کسی کاغذ کو رکھنا پچیس سال کی مدت تک عام حالات میں رکھنے کے مساوی ہے۔ اس طرح کے عملی نمونہ سے کسی کاغذ کی پائیداری کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔

گرمی اور کم مرطوبیت سے کاغذ خشک اور بے لوچ ہو جاتے ہیں اور مرطوب حرارت سے نم جس سے پھپھوندی کی نشو ونما ہوتی ہے۔ اس لیے ریکارڈ کی تحفیظ و بقا کے نقطۂ نظر سے درجۂ حرارت اور نسبتی مرطوبیت بائیس سے پچیس ڈگری سنٹی گریڈ اور پینتالیس سے پچپن فی صد بالترتیب ہونی چاہیے ۔ اس سے خراب قسم کے کاغذ بھی محفوظ رکھے جا سکتے ہیں۔

ریکارڈ رکھی جانے والی جگہوں پر قالین اور پردے جیسے رطوبت جذب کرنے والے سامان زیادہ مرطوبیت کو کم کرنے میں معاون ہوتے ہیں۔ مرطوبیت کے اثرات کو کم کرنے کے لیے ریکارڈ کاغذ یا کپڑوں میں ملفوف ہوں تو بہتر ہے۔ ان کے علاوہ این ہائیڈرس کیلشیم کلورائڈ (Anhydrous Calcium Chloride) یا سلیکا جل (Selica gel) کا استعمال جن کا ذکر اوپر آچکا ہے مرطوبیت کو کم کرنے کے لیے کیا جا سکتا ہے۔ ان کیمیاؤں کی مقدار کرے کے درجۂ حرارت اور باہر سے ہوا اور نمی کی آمد و رفت کے لیے قابل اعتماد اور سائنسی طریقہ ایر کنڈیشنگ ہے۔ اس کے ذریعہ آٹھ اعشاریہ چھ یا اس سے زیادہ پی۔ ایچ کے الکلائن (Alkaline) محلول سے فضا کی تیزابی اور زہریلی گیسوں کو صاف کیا جا سکتا ہے۔

کیمیائی انحطاط

شہروں اور صنعتی علاقوں میں کوئلہ اور تیل کے جلنے سے سلفر ڈائی آکسائڈ گیس بنتی ہے جو کاغذ اور جلد سازی کے سامانوں کو نقصان پہنچاتی ہے۔ یہ گیس آکسیجن اور ہوا کی رطوبت کے آمیزہ سے سلفیورک ایسڈ بن جاتی ہے جو سیلولوزی ریشوں کو نقصان پہنچا کر کاغذ کے ریشوں کی ساخت کو بگاڑ دیتی ہے ۔ سلفر ڈائی آکسائڈ اور سلفیورک ایسڈ کو ریکارڈ روم کی ہوا سے خارج کرنے اور کاغذ پر اس کے اثرات کے تدارک کا ماہرین نے سنجیدگی سے جائزہ لیا ہے۔ یہ مشاہدہ میں آیا ہے کہ وہ کتابیں جو دیہی علاقوں میں رکھی گئیں شہری علاقوں میں رکھی جانے والی کتابوں کے معاملے میں تیزابیت سے کم متاثر ہیں۔

نیشنل بیورو آف اسٹینڈرڈس، واشنگٹن نے ۱۹۳۷ء کی رپورٹ میں لائبریریوں کی کتابوں کے انحطاط کے خاص اسباب "روشنی"، ناموافق درجۂ حرارت اور مرطوبیت، ہوا کی تیزابی آلودگی اور کاغذ کے غیر خالص اجزاء بیان کیے ہیں۔ تیزابی گیسیں بالخصوص سلفر ڈائی آکسائڈ سے کاغذ کو غیر معمولی

نقصان پہنچتا ہے۔ صنعتی شہروں میں اس گیس کی کثرت کا اندازہ مذکورہ بیورو کے اس نقشہ سے ہو سکتا ہے :۔

شہروں کے نام	فی مربع میٹر سالانہ سلفیورک ایسڈ (ٹنوں میں)
گلاس کو	۱۹۴ ء ۱
لندن	۱۸۰ ء ۲
سالٹ لیک سٹی	۱۳۴
مانچسٹر (انگلینڈ)	۹۵
سان فرانسسکو	۸۳ ء ۱
فلیڈلفیا	۸۳ ء ۱
برلن	۱۶ ء ۱

فضائی گیسوں میں گرد و غبار اور کثافت کے ملے ہوئے اجزاء ریکارڈ کے مرکبات کے لیے نہایت مہلک ہیں۔ اس لیے ریکارڈ کی صفائی کی طرف ہمیشہ خاص توجہ دینا چاہیے۔ اس کے لیے عام طور سے ویکیوم کلینر سے کام لیا جاتا ہے۔ ان فضائی گیسوں اور گرد و غبار کا بہتر طریقہ سے تدارک ایرکنڈیشنگ سے ہو سکتا ہے۔ ریکارڈز رکھے جانے والے کمرے میں بیرونی ہوا کا داخلہ ایرکنڈیشنگ نظام کے اسپرے چیمبر (Spary Chamber) کے ذریعہ ہو جس میں آٹھ اعشاریہ چھ یا اس سے زیادہ پی ایچ کے الکلائن محلول کو ٹھنڈے پانی میں ملایا جائے جس سے رطوبت اور گرد و غبار کی بندش کے ساتھ تیزابی گیسوں کی بھی صفائی ہو جائے گی۔

کاغذ سازی میں کاغذ میں کراراپن پیدا کرنے کے لیے استعمال ہونے والے Sizing روزن (Rosin) اور الم (Alum) کا غیر محتاط استعمال، کاغذ میں تیزابیت پیدا کرتا ہے۔ الم۔ روزن کے آمیزہ سے تیزابیت میں شدت آتی ہے۔ اگر الم کی زیادہ مقدار استعمال ہوئی تو کاغذ میں تیزابیت زیادہ ہو گی اور وہ کمزور ہوں گے۔ اس لیے ان کیمیاؤں کے استعمال میں غیر معمولی احتیاط ہونی چاہیے۔ اسی طرح بلیچنگ کے عمل کے بعد اچھی طرح دُھلائی نہ ہونے کی وجہ سے کلورائڈ کی علامات باقی رہ جاتی

جو نمی اور گرمی سے ہائڈروکلورک ایسڈ بن جاتی ہیں جو سیلولوز کے لیے نہایت مہلک ہیں۔

ریکارڈ میں استعمال ہونے والی روشنائی مختلف قسم کی ہوتی ہے۔ بعض پائیدار ہوتی ہے، بعض ناپائیدار، بعض میں تیزابیت بہت زیادہ ہوتی ہے اور بعض میں کم۔ تیزابیت کی زیادہ مقدار کاغذی سیلولوز کو متاثر کرتی ہے۔ اس لیے معیاری اور پائیدار روشنی کا استعمال موزوں ہے۔ الکلائن کے ذریعہ تیار شدہ روشنائی کے استعمال سے اس نقصان کا تدارک ہو سکتا ہے۔ اگر کاغذ کا پی۔ایچ کم ہے تو یہ تیزابیت کی زیادتی کی علامت ہے اور نتیجتاً اس کے انحطاط کی نسبت بھی زیادہ ہے۔ پی۔ایچ کی معتدل مقدار کے سلسلہ میں ماہرین کے اختلاف رائے سے قطع نظر اسے آٹھ اعشاریہ چھ سے نو کے درمیان ہونا چاہیے۔

متاثرہ ریکارڈ کی تیزابیت کو دور کرنے (Deacidification) کے بہت سے طریقے اختیار کیے گئے ہیں۔ ان مجوزہ طریقوں کے بغیر ریکارڈ کو ضائع ہونے سے نہیں بچایا جا سکتا۔ ان طریقوں کی مدد سے تیزابیت کی غیر مطلوبہ مقدار گھٹ جاتی ہے اور کاغذ کی داخلی حیثیت میں خوش گوار تبدیلی آجاتی ہے۔

ریکارڈ کی تحفیظ و بقا کے لیے قیمتی ساز و سامان کے ساتھ ماہر اور تجربہ کار افراد کی ضرورت ہے۔ کاغذ کے حیاتیاتی، طبیعیاتی، اور کیمیائی انحطاط کو روکنے کے لیے استعمال ہونے والے کیمیا کے عمل اور ردّ عمل کی اگر اطمینان بخش واقفیت نہ ہو تو ممکن ہے کسی معمولی بے احتیاطی سے نتیجہ میں فرق آ سکتا ہے۔ حیاتیاتی انحطاط کے ازالہ کے لیے استعمال ہونے والے کیمیا عام طور سے نہایت زہریلے ہوتے ہیں۔ ان کے غیر محتاط استعمال سے انسان کو بھی نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے ماہر اور تجربہ کار افراد کو بڑی احتیاط سے انھیں استعمال کرنا چاہیے۔ ریکارڈ کی تحفیظ و بقا یقیناً ایک سنجیدہ مسئلہ ہے۔ اگر اس جانب مطلوبہ توجہ نہ دی گئی تو اس کا نقصان ناقابلِ تلافی ہو گا۔

تبصرہ وتعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

مجلّہ سہ ماہی فکر ونظر

جلد ۲۶، ۱۹۸۹ء، شمارہ ۳

ناشر: مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ
قیمت: سالانہ بیس روپے

فکر ونظر کا زیر نظر شمارہ تحقیق و تنقید دونوں پر محیط ہے۔ پروفیسر نذیر احمدؒ کے تحقیقی مضمون "خواجہ شمس الدین" سے رسالہ کی ابتدا ہوتی ہے اور عبید اللہ فہد کے تنقیدی مضمون "ابن خلدون کے تجربی سیاسی افکار۔ ایک تنقیدی مطالعہ" پر اس کی انتہا۔ درمیانی مضامین میں "سرسید کے مضامین کا اسلوب تحریر" "فارسی ادب میں سادہ نویسی کا رجحان" "لسانی نظریے اور تدریس زبان" شامل ہیں۔ بیک نگاہ یہ سارے مضامین مختلف النوع ہیں ان میں کسی قسم کا ربط باطن پایا جاتا ہے۔ اس ربط کو حسنِ اتفاق کہا جائے یا 'جریدہ' کے مدیر اعلیٰ پروفیسر شہریار کی موزونیٔ طبع اور بے ربطی میں ربط پیدا کرنے کی صلاحیت کا کرشمہ۔ بہرحال اجزائے کائنات بھی ظاہری بے ربطی کے باوجود ربط باہم پر ہی قائم ہیں۔

پروفیسر نذیر احمدؒ کا مضمون حافظ شیرازی کے دواوین کی تدوین اور دنیا بھر میں منتشر اُن کے دیوان کے مختلف نسخوں کی پرکھ اور الحاقی کلام کی نشان دہی کے رموز و نکات پر مبنی ہے۔ یہ کام اتنا اہم تھا کہ حکومت ایران نے "دیوان حافظ" کا مستند اڈیشن شائع کرنے کے لیے پروفیسر موصوف کی خدمات کا سہارا لیا تھا۔ پروفیسر نذیر احمد صاحب کو فارسی زبان و ادب کی پرکھ میں قدرت نے جو ملکہ عطا فرمایا ہے اس کا اظہار دیوان حافظ کی تحقیق اور تنقید پر مبنی اس

مضمون سے ہوتا ہے۔ مضمون چونکہ خالص تحقیقی ہے اس لیے اس میں قاری کے ذہن ودماغ کے لیے وافر مواد ہے لیکن حظ ونشاط کی تلاش، جستجو ئے عبث ہے۔

اس شمارہ کا دوسرا اہم مضمون پروفیسر اقتدار حسین خاں کا "لسانی نظریے اور تدریس زبان" ہے۔ اردو کے عام قاری کو لسانیات کی اہمیت اور اس کی تاریخ سے آگاہی کے لیے یہ مضمون مولوی اسماعیل میرٹھی کی "ریڈر" سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ اقتدار صاحب نے جس مشقت اور خلوص کے ساتھ لسانیات کے میدان میں یوروپی ماہرین کے افکار ونظریات کو پیش کیا ہے۔ اس کو نہ سراہنا ادبی دیانت داری کے منافی ہوگا۔ سچ تو یہ ہے کہ ایسے پھیلے ہوئے مضمون کو سمیٹنے کے لیے انھوں نے جو اسلوب اپنایا وہ ان کی ژرف نگاہی کی دلیل ہے۔ قاری کے ذہن کو اس نہج پر سوچنے پر آمادہ کرنے کے لیے انھوں نے بعض اہم نکات اٹھائے ہیں۔ مثلاً مادری زبان کی تدریس میں لسانیات کی اہمیت اور افادیت پر گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے ایلن کے حوالے سے ثانوی حیثیت سے زبان کی تعلیم کے مسائل پر اظہار خیال کیا ہے۔

مادری زبان کی تدریس کے سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"یہ افسوس ناک حقیقت ہے کہ آج کے تعلیم یافتہ نوجوان بولنے اور لکھنے میں ناقص ہیں اور بعض اوقات مضحکہ خیز غلطیاں کرتے ہیں۔ ادبی فن کو چھوٹے درجوں میں نہ دے کر بڑے درجوں کے لیے رکھنا چاہیے۔ چھوٹے بچوں کو زبان سکھانے کی زیادہ اہمیت ہے تاکہ ایک تعلیم یافتہ نوجوان اپنی زبان کو اچھی طرح اور موثر انداز میں استعمال کر سکے۔

بے شک یہ افسوس ناک ہی نہیں بلکہ عبرت ناک حقیقت ہے کہ آج ہمارے معاشرے کے اکثر نوجوان اپنی مادری زبان بے محابانہ (بے محاورہ) استعمال کرتے نظر آتے ہیں اور اس پر مستزاد یہ کہ انھیں زعم بھی ہے کہ ان کی مادری زبان ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں۔ پہلی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ یوروپی تہذیب اور انگریزی زبان کے غلبہ نے ہمارے ذہنوں میں احساس کمتری کو اس طرح جاگزیں کردیا کہ ہم نہ صرف اپنے عطر وکلال پیران کے سینٹ وروز کو ترجیح دینے لگے۔ بلکہ اپنی زبان کو حقیر فقیر سمجھ کر انگریزی الفاظ کی آمیزش اور انگریزی محاورے کے ساتھ

لکھنے اور بولنے لگے۔ آج بھی اگر ہم اپنے بعض ادیبوں کی نثر کا تجزیہ کریں تو صرفی و نحوی اعتبار سے ان کے نثر پارے اردو کی جان سے دور انگریزی محاورے کے قریب تر نظر آئیں گے۔ دوسرا سبب غالباً یہ ہے کہ بعض اصناف ادب مثلاً ناول، بلینک ورس وغیرہ ترجمہ کے ذریعہ اردو ادب میں داخل ہوئے اس طرح بعض نامانوس محاورے اور الفاظ اردو میں در آئے۔ اس وقت دو ایک مثالیں ذہن میں ہیں جنھیں نقل کیا جاتا ہے۔ "تابوت میں آخری کیل" "ناک کے نیچے" "مجھے میرا گھر یاد آتا ہے" وغیرہ الفاظ و محاورے ہیں جو رفتہ رفتہ اردو کے قالب میں داخل ہو گئے۔ آج جب طلبہ سے سلیس اور بامحاورہ زبان میں تشریح کروائی جاتی ہے تو وہ معصوم بڑی مہارت کے ساتھ اسی سلیس اور بامحاورہ زبان میں جواب دیتے ہیں۔

ایسی صورت حال میں پروفیسر اقتدار حسین کا یہ مشورہ انتہائی صائب ہے کہ "ادبی فن کو چھوٹے درجوں میں نہ دے کر بڑے درجوں کے لیے رکھنا چاہیے۔ چھوٹے بچوں کو زبان سکھانے کی زیادہ اہمیت ہے تاکہ ایک تعلیم یافتہ نوجوان اپنی زبان کو اچھی طرح اور موثر انداز میں استعمال کر سکے۔" اس مشورے کو عملی صورت دینے کے لیے انھوں نے بتایا ہے کہ لسانیات کے نفسیاتی پہلو کے کن عناصر کو کام میں لانا چاہیے اور اس کے اطلاقی پہلو پر بحث کرتے ہوئے لسانیات کے کردار کی وضاحت بھی کی ہے جو لسانیات کے طلبہ اور اساتذہ کے لیے دلچسپی اور معلومات کی حامل ہے۔ اس پورے مضمون کو پڑھتے ہوئے بار بار یہ خیال گزرتا ہے کہ مضمون نگار بہت کچھ کہنا چاہتا ہے لیکن مضمون کی تنگ دامانی یا خیالات کی فراوانی 'سفینے' کی تلاش میں ہے۔ نتیجہ کے طور پر یہ مضمون دیباچہ کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ امید ہے کہ پروفیسر اقتدار حسین خاں صاحب نے جن مباحث کو اٹھا کر تشنہ چھوڑ دیا ہے آئندہ کبھی فرصت سے ان پر روشنی ڈالیں گے تاکہ مادری زبان کی تدریس اور بالخصوص اردو زبان کی تدریس کے مسائل اور ان کے حل پر بھرپور روشنی پڑ سکے۔

اس مجلّہ کا تیسرا مضمون "ابن خلدون کے تجربی سیاسی افکار ایک تنقیدی مطالعہ" ہے ابن خلدون مسلمانوں کے دور عروج کا ایسا درخشندہ ستارہ ہے جس کی روشنی سے دیار غرب نے بھی بہت کچھ اخذ کیا ہے۔ ابن خلدون کی بعض صلاحیتوں کے بعض گوشے آج بھی نیم تاریکی

یں ہیں ہر چند کہ علمائے مغرب نے مسلمان مفکرین میں ابن خلدون کے کارناموں کو بہت سراہا ہے۔

عبیداللہ فہد صاحب نے بڑی محنت اور دقت نظری سے ابن خلدون کے افکار کو قارئین تک پہنچایا ہے۔ مضمون نگار نے ابن خلدون سے پہلے کے سیاسی اور عمرانی نظریات کا جائزہ بھی لیا ہے تاکہ ابن خلدون کے کارناموں کو صحیح تناظر میں بھی پیش کیا جا سکے۔ لائق مضمون نگار نے بعض مواقع پر اپنی ذاتی رائے بھی پیش کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف نے صرف نقل ہی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ عقل و دانش کو بھی بروئے کار لائے ہیں۔ کیا ہی اچھا ہوتا اگر فاضل مضمون نگار نے ہندوستان کے قدیم فلاسفہ کا نظریہ بھی پیش کر دیا ہوتا تاکہ پتہ چلتا کہ اہل ہند کے سیاسی افکار کیا تھے۔ جہاں بوزرجمہر اور موبذان کا ذکر ہے وہیں اگر بیدپا اور چانکیہ کا ذکر بھی ہوتا تو بہتر تھا۔ بوزرجمہر کا املا محل نظر ہے۔ یہ لفظ 'بزرگ مہر' کا معرب ہے۔ اسی طرح Empirical Study کا ترجمہ تجربی مطالعہ بھی غریب ہے۔

رئیس احمد نعمانی کا ترجمہ "فارسی ادب میں سادہ نویسی کا رجحان" فارسی زبان و ادب کے طلباء کے لیے بہت مفید ہے۔ ترجمہ پر رائے زنی اس وقت تک نہیں کی جا سکتی جب تک دونوں متن پیش نظر نہ ہوں۔ سرکیف اپنی افادیت کے لحاظ سے مضمون لائق توجہ ہے۔

ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی کا مضمون سرسیّد کے اسلوب تحریر کے تشکیلی عناصر کی تلاش و تجزیہ پر مبنی ہے۔ اس کی اہمیت موضوع اور مواد دونوں لحاظ سے مسلّم ہے۔ اردو ادب کے طالب علم کے لیے نہ صرف سرسید بلکہ ان کے نظام شمسی کے ہر شخص کی ادبی کاوش لائق توجہ ہے۔ سرسید کے اسلوب کی خصوصیات اور اس کے تشکیلی عناصر کی تلاش ایسا موضوع ہے جس پر بیشتر اشخاص نے لکھا ہے لیکن قاسمی صاحب کے مضمون میں ایک انفرادیت ضرور ہے وہ سرسید کے اسلوب تحریر کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے صرف سرسید ہی کی تحریروں کو نمونے کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس عہد کے دیگر ادیبوں کی نگارشات سے عمداً گریز کرتے ہیں اس طرح ان کا مضمون خلط مبحث سے مبرا نظر آتا ہے۔ اگر سرسید بیسویں صدی کے ادیب ہوتے تو ان کو بجا طور پر ادب برائے زندگی کا علمبردار کہا جا سکتا تھا کیونکہ ان کا ہر مضمون کسی نہ کسی مقصد کا تابع ہے۔ یہاں تک کہ تمثیلی مضامین بھی آخر آخر تمثیلیت سے خطابت کی سمت گریز کرتے نظر آتے ہیں۔ اصل میں سرسید اپنے مقصد میں اس

قدر مخلص ہیں کہ الفاظ کی روانی جملوں کا دروبست تراکیب کی ندرت غرض کہ عبارت آرائی اور معنی آفرینی کا کوئی بھی حربہ انھیں خالص انشاء پرداز اور نرا ادیب نہ بنا سکا۔ ان کے اندر بیٹھا ہوا مصلح انھیں توضیحی اور استدلالی طرز اظہار پر مجبور کرتا رہا۔ قاسمی صاحب نے سرسید کے اسلوب پر بحث کرتے ہوئے بڑے پتے کی بات کہی ہے۔

> "سرسید کے اسلوب تحریر میں تجزیاتی طریق کار اور استدلالی طرز اظہار کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور اسی تجزیاتی اور استدلالی رویہ کی بنا پر سرسید کی نثر باوجود دقیق علمی مسائل کو زیر بحث لانے کے، قابل فہم بھی رہتی ہے اور دلچسپی کے عنصر کو بھی اپنے ہاتھ سے نہیں جانے دیتی۔"

دراصل سرسید کی نثر خالص علمی نثر ہے لیکن مقصد اور مخاطب کے زیر اثر ان کے یہاں ادبی نثر کا پرتو بھی جھلکتا نظر آتا ہے اور بعض مواقع پر ان کا قلم علمی نثر کی روش سے ہٹ کر تخلیقی نثر کے سبزہ زار میں جست و خیز کرتا نظر آتا ہے۔ لیکن یہ کیفیت بھی ان کے مقصد کی تابع ہوتی ہے۔ وہ ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہتے ہیں۔ ان کے مقصد کو تجزیاتی اور استدلالی طرز تحریر ہی پورا کر سکتا ہے۔ جس کی طرف بجا طور پر ڈاکٹر قاسمی نے توجہ دلائی ہے۔

(ڈاکٹر) وہاج الدین علوی

ماہنامہ

جامعہ

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۷ | بابت ماہ ستمبر ۱۹۹۰ء | شمارہ ۹

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔)

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی —— مطبوعہ: برقی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

سید جمال الدین

ملک اور بیرون ملک سیاسی صورتِ حال سنگین ہوتی جا رہی ہے۔ امریکہ اور روس کے قریب آنے سے سرد جنگ کے خطرات کم ہوتے نظر آ رہے تھے لیکن یکایک مشرق وسطیٰ میں جنگ کا بگل بج گیا۔ عراق کی افواج نے ۲ راگست ۱۹۹۰ء کو کویت میں داخل ہو کر اس پر قبضہ کر لیا۔ اس پر نام نہاد حکومت قائم کی۔ اور بعد ازاں کویت کے عراق سے الحاق کا اعلان کر دیا گیا۔ سعودی عرب میں خطرہ محسوس کیا گیا کہ وہ عراق کا اگلا نشانہ ہو سکتا ہے۔ نتیجہ کے طور پر سعودی عرب کے سیاسی سرپرست امریکہ نے مشرق وسطیٰ میں عملی طور پر مداخلت کر دی۔ بین الاقوامی سیاست میں ایک خلفشار مچ گیا ہے۔ عراق کی ہمنوائی میں بھی کچھ ممالک نے آواز اٹھائی ہے۔ لیکن کویت کے قدیم حکمراں خاندان اور اس کے دوست و معاون اور سب سے بڑھ کر ان کے سیاسی سرپرست امریکہ کا پلڑا بین الاقوامی برادری میں اس وقت بھاری نظر آتا ہے۔ کویت پر عراق کے ناجائز قبضہ کی تقریباً ہر طرف سے مذمت کی گئی ہے۔ اقتصادی طور پر عراق کی ناکہ بندی کر دی گئی ہے۔ اس ناکہ بندی کی ابتدا امریکہ نے کی اور اس کا اصرار ہے کہ سب ہی ملک اس کی پابندی کریں۔ اقتصادی ناکہ بندی کو قوی بنانے نیز ضرورت پڑنے پر فوجی کارروائی کی غرض سے سعودی عرب کی زمین پر امریکی میزائل نصب ہو چکے ہیں جن کا رخ عراق کی جانب ہے۔ امریکی بحریہ بھی حملہ کے لیے بالکل تیار ہے۔ امریکی فوجیں کویت کی سرحد پر عراقی فوجوں کے سامنے کھڑی ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اسرائیل بھی اپنے دَم خَم دکھا رہا ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اسے بہانے کی تلاش ہے اور کسی بھی وقت وہ بھی مشرق وسطیٰ

کی بگڑی سی ہوئی سیاست میں مداخلت کرسکتا ہے۔ عراق نے جواباً غیر ملکیوں کو یرغمال کے طور پر استعمال کرنے کی دھمکی دی ہے اور کویت میں غیر ملکی سفارت خانوں کو بند کرنے کا حکم دیا ہے۔ اقوام متحدہ کی جانب سے ابھی کوئی اہم پیش قدمی نہیں ہوئی ہے جس سے صورت حال میں تبدیلی آتی اور امن کی فضا قائم ہوتی۔ ناوابستہ تحریک نے اس مرحلہ پر کوئی قابل ذکر رویہ اختیار نہیں ہے جس سے اس تحریک کی سنگین صورتِ حال سے نمٹنے کی عدم صلاحیت کا پتہ چلتا ہے۔

مشرق وسطیٰ کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ موجودہ عہد کی اقتصادیات میں پٹرول کے کنوؤں کی وجہ سے اس خطّہ کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ لہٰذا کوئی بھی ملک موجودہ خلفشار سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ بین الاقوامی برادری کو یک زبان ہوکر ایسا حل تلاش کرنا چاہیے جو سب کو قابل قبول ہو اور جس سے مشرق وسطیٰ میں جلد از جلد امن کی فضا قائم ہو اور عالمی اقتصادیات کسی رخنہ کے بغیر ترقی کی منزلوں پر پھر سے رواں دواں ہو۔ جنگ کے خطرات سے دنیا واقف ہے اس لیے امن کی بات ہونی چاہیے جنگ وجدال کی نہیں۔

مشرق وسطیٰ میں آئے سنکٹ نے اس خطّہ کے سیاسی نظام نیز یہاں کی معاشیات اور معاشرہ کی داخلی کمزوریوں کا پردہ فاش کردیا ہے۔ مادّی وسائل کی فراوانی کے باوجود کویت اور سعودی عرب اپنی سرحدوں کا دفاع نہیں کرسکے۔ سمندر پار سے فوجی طاقت حاصل کرنا پڑی۔ ایک طرف تو مشرق وسطیٰ کے مسلم ممالک مغرب سے عقیدہ کی بنیاد پر نظریاتی اختلاف کی بات کرتے ہیں اور بنیاد پرستی کا پرچم بلند کرتے ہیں دوسری طرف وہ ایسا سیاسی، سماجی اور معاشی نظام قائم کرنے میں بری طرح ناکامیاب رہے ہیں جس سے انھیں خاص طور سے ان معاشروں یا ملکوں کا دست نگر نہ ہونا پڑے جنھیں وہ نظریاتی اختلاف کی وجہ سے اپنا دشمن سمجھتے ہیں۔ وقت آگیا ہے کہ اسلامی ممالک اپنا محاسبہ کریں اور ایسے نظام کی طرح ڈالیں جس سے اسلام کی آفاقی قدریں سب سے بلند درجے پر فائز ہوں اور جو اسلام کے تاریخی رول کے عین مطابق اجنبیوں سے اکتساب فیض کر کے اور اس میں مزید اضافہ کر کے

دنیا کو روشن کرنے کی صلاحیت پیدا کر سکے۔ کویت اور سعودی عرب کی موجودہ صورت حال نے یہ واضح کر دیا ہے کہ دولت کی فراوانی ترقی کی نشانی نہیں، نہ ہی اس سے ملک و قوم کو خود اعتمادی حاصل ہو سکتی ہے۔ جب تک علمی اور دانشورانہ سطح پر مسلمان ترقی نہیں کریں گے وہ اپنے کو خطرے میں محسوس کرتے رہیں گے۔ امت مسلمہ کو اس وقت سب سے بڑا خطرہ خارجی قوتوں سے نہیں ہے بلکہ ہماری نظر میں خود اپنی داخلی کمزوریوں سے ہے یہ کمزوری اسی وقت دور ہو سکتی ہے جب اُمّتِ مسلمہ تعلیم کے میدان میں ترقی کے جوہر دکھائے اور علم کی دنیا میں اپنی کھوئی طاقت کو دوبارہ حاصل کرے۔ کیا اُمّتِ مسلمہ اس کے لیے تیار ہے کہ وہ علم کے علاوہ مغرب کے اُن تمامتر لوازمات کو اپنے سے دور رکھے گی جن کی مشرقِ وسطیٰ کے بازاروں میں بھرمار ہے۔ اُمّت مسلمہ کا اولین فرض ہے کہ وہ تعلیمی اور اقتصادی پسماندگی کو دور کرے، قدرت نے وسائل دیے ہیں تو اُن کا استعمال معاشرہ کے استحکام کے لیے ہونا چاہیے۔

○

پروفیسر محمد ذاکر

نظیؔر اکبرآبادی کی نظم "آدمی نامہ"

اردو میں بے شمار نظمیں کہی گئی ہیں۔ اہم نظموں کا شمار بھی آسان نہیں۔ اہم نظموں سے ہماری مراد ایسی نظموں سے ہے جو فکر یا فن یا ہر دور کے اعتبار سے ممتاز و منفرد ہیں چاہے ان کی تقلید کی گئی ہو یا نہیں۔ نظیؔر کی نظم "آدمی نامہ" ایسی ہی ایک نظم ہے۔

نظیر ۱۸ ویں صدی کے وسط و اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل کے شاعر تھے۔ دلّی میں پیدا ہوئے، فلاکت کا سماں دیکھا اور غالباً ابدالی کے دلّی پر حملوں کے بعد اپنے لواحقین کے ساتھ اکبرآباد یعنی آگرے جاکر مقیم ہو گئے۔ وہیں ان کی شادی ہوئی اور وہیں انھوں نے مُعلّم پیشگی میں عمر بسر کی۔ ملازمت یا امراء کی مصاحبت کو انھوں نے پسند نہیں کیا۔ خواص سے زیادہ انھوں نے عوام سے سروکار رکھا اور ان کی زندگی کو پیش کرنے میں ایک نوع کی بے نیازانہ دل لگی سے کام لیا۔ ہندوستان اور ہندوستانیت ان کی شاعری کا جوہرِ اعظم ہے۔ یہاں کے موسم، صبح و شام کی کیفیت یہاں کے پھل پھول، چرند پرند، یہاں کے عوام کے صبح و شام، ان کے تہوار و تقریبات کی کیفیت متحرک تصویروں کی طرح ان کے ہاں پیش ہوئی ہیں لیکن "آدمی نامہ" نظیر کی ایسی نظم ہے جو ہندوستان اور ہندوستانیت ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ یہ پورے آدمی کا، پورے انسانی سماج کا احاطہ کرتی ہے۔ وہ بھی محض ایک محدود تاریخی دور ہی کے آدمی یا سماج کا نہیں بلکہ اس کی معنویت آفاقیت کا رنگ دکھاتی ہے۔

"آدمی نامہ" میں نظیؔر آدمی کو ہر محدود نظر اور نظریے سے بظاہر بے پروا ہو کر دیکھتا اور دکھاتا ہے۔ آدمی ویسے بھی اس کے ہاں سپاٹ، گُھٹی گُھٹی، ٹھَس اور یک رنگ اکائی نہیں ہے۔ اصل بات تو یہ ہے کہ

جناب پروفیسر محمد ذاکر، شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ل محض یا محدود نظریے پر مبنی فکر و فلسفے کی یک رخی یا اس کی منجمد حدود میں رہتے ہوئے آدمی کی گوناگوں فطرت سمیٹا بھی نہیں جا سکتا۔

" آدمی نامہ" میں ہمارے سامنے آدمی اپنی مختلف سماجی حیثیتوں اور انفرادی اخلاقی خصائص کے اتھ اپنے روزمرہ کے معمولات و مشاغل میں مصروف پیش کیا گیا ہے۔ آدمی اپنے ان معمولات یا سرگرمیوں میں ری جذبات سے متاثر ہے یا سفلی جذبات سے، ان اعمال کی بنیاد پر وہ کس حد تک احسن تقویم پر خلق کی ئی مخلوق ہونے کا ثبوت فراہم کرتا ہے اور کس حد تک اسفل السافلین ہونے کا، اس تقسیم و تخصیص میں بظاہر لیرؔ نہیں پڑنا چاہتا۔ یہ فیصلہ آپ پہ ہے اگر آپ چاہیں لیکن نظیرؔ کی نظر کی صداقت سے انکار کی جرأت کسی کو نہ رگی۔ اس نظم پر مزید کچھ کہنے سے پہلے اس نظم کے کچھ بند ملاحظہ ہوں۔ مگر یہ یاد رہے کہ نظیرؔ جبر و قدر کا کوئی لسفہ نہیں پیش کر رہا بلکہ بغیر تعصب یا ذہنی تحفظ کے آدمی کی کل حیثیتی تصویر ہمارے سامنے پیش کر رہا ہے:

دنیا میں بادشہ ہے سو ہے وہ بھی آدمی   اور مفلس و گدا ہے سو ہے وہ بھی آدمی
زردار بینوا ہے سو ہے وہ بھی آدمی   نعمت جو کھا رہا ہے سو ہے وہ بھی آدمی!
ٹکڑے جو مانگتا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

ابدال و قطب و غوث و ولی آدمی ہوئے   منکر بھی آدمی ہوئے اور کفر کے بھرے
کیا کیا کرشمے کشف و کرامات کے کیے   حتیٰ کہ اپنے زور و ریاضت کے زور سے
خالق سے جا ملا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

فرعون نے کیا تھا جو دعویٰ خدائی کا   شداد بھی بہشت بنا کر ہوا خدا
نمرود بھی خدا ہی کہاتا تھا برملا   یہ بات ہے سمجھنے کی آگے کہوں میں کیا
یاں تک جو ہو چکا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

یاں آدمی ہی نار ہے اور آدمی ہی نور   یاں آدمی ہی پاس ہے اور آدمی ہی دور
کل آدمی کا حسن و قبح میں ہے یاں ظہور   شیطاں بھی آدمی ہے جو کرتا ہے مکر و زور
اور ہادی، رہنما ہے سو ہے وہ بھی آدمی

مسجد بھی آدمی نے بنائی ہے یاں میاں   بنتے ہیں آدمی ہی امام اور خطبہ خواں
پڑھتے ہیں آدمی ہی قرآن و نمازیاں   اور آدمی ہی ان کی چراتے ہیں جوتیاں

جو اُن کو تاڑتا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

یاں آدمی پہ جان کو وارے ہے آدمی　　اور آدمی پہ تیغ کو مارے ہے آدمی
پگڑی بھی آدمی کی اُتارے ہے آدمی　　چلّا کے آدمی کو پکارے ہے آدمی
اور سُن کے دوڑتا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

اگر یہ مان لیا جائے کہ حیات ایک نہ سمجھ میں آنے والی منزل ہے‘ ایک اور نہ سمجھ میں آنے والی منزل یا خلا سے خلا کی طرف ایک سفر ہے‘ ازل سے ابد کی طرف ایک مسلسل حرکت ہے‘ مادّے اور غیر مادّے کے ناقابل فہم و تجزیہ کا ایک عجیب و غریب رشتہ ہے اور یہ سب کچھ جو ہم اپنے چاروں طرف دیکھتے ہیں یا محسوس کرتے ہیں ان کے پیچھے کوئی منظم یا غیر منظم اسکیم یا منصوبہ ہے اور ان میں حادثے وقوع میں آتے ہیں اور مختصراً اس عالم آب و گل میں آدم کو مرکزی حیثیت حاصل ہے چاہے وہ کتنی بھی موہوم سہی‘ تو اندازہ ہوتا ہے کہ نظیر اسی آدمی کی سماجی و انفرادی حیثیت بلکہ کہنا چاہیے ہمہ رخی تصویر پیش کرتا ہے۔ بادی النظر میں دنیا میں آدمی کو اس طرح دیکھ کر گمان ہوتا ہے کہ بس دنیا کو ایک تماشا گاہ قرار دیا جارہا ہے اور نظیر جذبات سے مبّرا ہو کر ایسے مقام سے گفتگو کر رہا ہے جہاں مقصدیت بے معنی معلوم ہوتی ہے کیونکہ بظاہر اس منزل پر نہ آدمی کی ادعائی بزرگی پہ غصہ آتا ہے اور نہ اس کی خواری پر ترس آتا ہے۔ بظاہر ایک نامعلوم جبر کا عمل دخل یا کھیل معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ انسان کی دنیا‘ یا کسی احمق کی سنائی ہوئی داستان۔ غور کریں تو اندازہ ہوتا ہے کہ ”آدمی نامہ“ دراصل بڑے سماجی کینوس پر ’خوے آدم دارم‘ آدم زادہ ام‘ کی یک گونہ تفسیر ہے ایک جانکاہ سوال کے ایسے روپ میں جس پر نظیر نے انتہائی فنی مہارت سے پردہ ڈال رکھا ہے۔

”آدمی نامہ“ ایک ایسی نظم ہے جس پر غور کرنے سے نظیر کے فکر و فن کی انفرادیت نمایاں طور پر ظاہر ہو سکتی ہے۔ مخمس بیانیہ کے بہاؤ کے لیے کتنی کارآمد ہے اور اس میں ٹیپ کا مصرع کسی خاص نکتہ کو ذہن نشین کرنے میں کتنا ممد و مددگار ہوتا ہے اس کی وضاحت ”آدمی نامہ“ سے بخوبی کی جا سکتی ہے۔ اس میں مشاہدہ یا بیان اور تاثر و فکر کی رَو ساتھ ساتھ چلتے ہیں اس طرح کہ اس امتزاج سے سامع یا قاری کو لطف بھی آئے اور ساتھ ساتھ شاعر کا اصل مقصد‘ یعنی انسانی سماج کا تضاد‘ اُس کے ذہن میں پیوست ہوتا جائے۔ پھر پانچ پانچ مصرعوں کی بندش سے اگر نظم یا بیانیہ طویل بھی ہو جائے تو سامع یا قاری کو

منزل منزل چلنے کی وجہ سے گراں نہ گزرے۔

"آدمی نامہ" بظاہر محض عینی مشاہدات یا تاریخی واقعیت پر مبنی غیر جانبدارانہ معصوم و ناوابستہ معلوم ہوتی ہے لیکن غور کیجیے تو پتا چلتا ہے کہ اس میں سماج کے سارے طبقے 'اشرافیہ اور اجلافیہ' مع اپنی اچھی بری کارآمد اور ناکارہ خصائص اور سرگرمیوں کے ساتھ جلوہ گر ہیں۔ ان میں کچھ سرگرمیاں مستحسن سمجھی جاتی ہیں، کچھ ایسی ہیں جو قابلِ معافی ہیں۔ کچھ کی اچھائی برائی کے بارے میں یک لخت کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ کچھ ایسی ہیں جو حقیقتاً سماجی برائیاں ہیں ناقابلِ معافی۔ لیکن نظیر ان میں سے کسی پر حکم نہیں لگاتا۔ نظم کو وہ یک رخی نہیں بناتا۔ قدروں کو کوئی اضافی مانے یا نہ مانے لیکن عمل کی اس دنیا میں آدمی ہی کو تمام اقدار کا نسب نما یا Denominator ماننے سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ آدم آفریدۂ خدا ہے مگر معاشرہ سازی آدم کا کارنامہ ہے۔ نظیر پورے معاشرے کو ہدف بنا کر اس کا کچا چٹھا کھولتا ہے۔ معاشرے کا ایک فرد کیا ہے اور ایک کیا؛ یہ دکھانے کا مقصد کیا یہ نہیں ہے کہ آدمی آدمی ہی سے کیا اور کیسا سلوک روا رکھتا ہے؟ سماج کے تضادات کو ایک ایک کر کے گنوانے کا اور کیا مقصد ہو سکتا ہے؟ نظیر کی پیش کش بے شک پُر فریب ہے جیسے وہ بس کانوں سنی یا آنکھوں دیکھی واقعیت ہی بیان کر رہا ہو۔ غور کریں تو یہ سب تضاد ہمیں اقداری فیصلوں پر مجبور کرتے ہیں باوجود اس احساس کے کہ ہمارے ایسے سارے فیصلے حتمی نہیں ہو سکتے، محض اضافی ہی رہتے ہیں۔

"آدمی نامہ" میں نظیر چابکدست مصوّر ہی نہیں بلکہ ہر فن اور چالاک ملکہ ستم ظریف محتسب معلوم ہوتا ہے۔ فنونِ لطیفہ جن میں شاعری بہرحال شامل ہے ان میں اور سماجی احتساب میں کیا اور کیسا رشتہ ہے۔ سماج سازی یا سماج کے افقی یا عمودی ارتقا میں یا تھیسس، انٹی تھیسس اور سن تھیسس کی منزلوں سے سماج کے گزرنے اور اسے گزارنے میں فنونِ لطیفہ یا فن کاروں کا کیا حصہ ہے؟۔ ان امور پر یہاں بحث کرنا مقصود نہیں ہے۔ کہنا یہ ہے کہ "آدمی نامہ" میں نظیر کا عندیہ یہی ہے کہ وہ بتادے کہ یہ ہے زندگی، یہ ہے تمھاری دنیا، مذہب کی، اخلاق کی، تمھاری معیشت کی، تمھاری فکر کی، تمھارے علم و دانش کی، بزرگی و تقدس کی، رندی و سرمستی کی، بلندی اور پستی کی ـــ وہ ایک ایک تصویر ابھارتا ہے جیسے سوال کرتا جاتا ہے، کیوں ہے نا یہی تمھاری دنیا؟ ہے نا اس کا یہ رنگ، اور یہ رنگ ـــ اور یہ رنگ؟ یہی ہیں نا تمھارے اپنے زعم میں معزز و متفخر یا مضحک اور گھناؤنے کردار، ماضی کے اور حال

کے بھی۔ کوئی مُلّا، کوئی حکیم، کوئی وید، کوئی نمازی کوئی قاضی، کوئی آقا، کوئی غلام، کوئی شاہ، کوئی گدا، کوئی عیاش کوئی قلاش، اور یہ سب کردار اپنے اپنے طور پر اپنے اپنے کام میں سرگرم ہیں جیسے یہی مخصوص سرگرمی ان کی فطرت ہو اور یہ سب ایک ہی بستی میں بستے ہیں، ایک دوسرے سے ٹکر کھاتے ہیں۔ ایک دوسرے کے اتنے قریب کہ جسم سے جسم کی اور ایک دوسرے کے سانس کی گرمی محسوس ہوتی ہے۔ لیکن ان کی سرگرمیاں اور مشاغل مختلف النوع، درجے متفاوت، پیشے جدا، خصلت جدا۔ ہستی کا سارا ہنگامہ ہی مشتمل ان گوناگوں سرگرمیوں پر ہے۔ لیکن کیا ان سرگرمیوں میں کچھ ایسی نہیں ہیں جو سماجی اقدار کی میزان میں ناقابلِ معافی ہیں، انسانیت کے لیے، آدمیت کے لیے باعثِ شرم ہیں؟ کیا جو کچھ ہے اور جس طرح ہے مناسب اور درست ہے؟ پوری نظم اس طرح ایک سوال بن کر ہمارے سامنے کھڑی ہو جاتی ہے کہ یہ کیا سماج ہے جس میں ہم سامع یا قاری رہ رہے ہیں، رہے جاتے ہیں؟ اس سے انکار کی کسے جرأت کہ یہ سب کردار آدمی ہیں جنھیں اعضائے یکدگر کہا جاتا ہے لیکن یہ ایک دوسرے سے اتنے بے خبر کیوں؟ اور اگر بے خبر نہیں تو اتنے بے عمل کیوں؟ اتنے بے آدمیت کیوں؟

اس طرح جس سماج کا مرقع ہمارے سامنے آتا ہے نظیر اسی کو ہدف بناتا معلوم ہوتا ہے، وہی سماج جو جاگیرداری کی انتہائی منزل کو پہنچ کر بکھر بکھر کر باقی رہے جاتا ہو۔ یہ جاگیردارانہ شہری سماج ہے نظیر خود بھی اس کا جزو ہے لیکن نظم "آدمی نامہ" میں محسوس ہوتا ہے جیسے وہ صورتِ حال پر بڑی فن کاری سے ناقدانہ نگاہ ڈال رہا ہے۔ واقعیت کا مرقع کھینچ کر جیسے وہ اس طرف متوجہ کر رہا ہے۔ یہ اس کی شعوری کاوش شاید نہ ہو کیونکہ اس دور میں اردو شعر و ادب بلکہ شاید اردو معاشرے میں حالات یا واقعیت کے ایسے تجزیے کی توقع نہیں کی جا سکتی تھی لیکن عظیم فن کار ہمیشہ اپنے عہد سے آگے ہوتا ہے۔ وہ عہد ساز ہوتا ہے۔ اس نظم کی تہہ میں نظیر کی صورتِ حال سے بے اطمینانی ظاہر ہوتی ہے لیکن وہ مایوسی و نامرادی کی فضا پیدا نہیں ہونے دیتا اور خوب سے خوب تر کا خیال محو نہیں ہونے دیتا۔ آرٹ کا جو کارنامہ نامرادی اور قنوطیت کی فضا پیدا کرنے تک محدود ہو دیرپا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ عظیم آرٹ کی پہچان یہ ہے کہ وہ آفاقیت کا پہلو رکھتا ہو، اپنے خالق سے زیادہ دیرپا ہو، صرف اسی زمانے کی واقعیت یا روح کو نہ سمیٹے۔ غور کیجیے تو جمہوریت اور اشتراکیت کے اس دور میں اور سائنس اور ٹیکنولوجی کی ترقی کی بدولت قدرت پر انسانی فتح و کامرانی کے اس دور میں کیا سماجی صورتِ حال وا

اطمینان بخش ہے؟ طبقے ہیں کہ مر مر کر نئے نئے روپ سے ابھر آتے ہیں۔ آدمی کا کل حیثیتی کردار آج بھی بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ یہیں واضح ہوجاتی ہے "آدمی نامہ" کی عظمت اور معنویت۔

ابھی کہا گیا ہے کہ نظیرؔ مایوسی و نامرادی کی کیفیت نہیں پیدا ہونے دیتا۔ وہ تو خندہ پیشانی سے واقعیت سے آشنا ہو کر اسے سمجھنے اور اگر ہو سکے تو اس پر سنجیدگی سے غور کرنے کی سکت و صلاحیت بیدار کرنا چاہتا ہے اور یہ "آدمی نامہ" کا روشن پہلو ہے۔ مثبت پہلو ہے۔ نظم میں واقعیت کے جو جو پہلو ابھرتے ہیں ان میں سے اپنے خیال یا کہیے اپنی طبقاتی حیثیت کی وجہ سے غیر مستحسن سرگرمیوں پر ہمارے دل میں اکراہ کا جذبہ پیدا ہونے لگتا ہے اور شاید نفرت کا بھی لیکن بس ذرا کی ذرا کیونکہ کل صورتِ حال سے آشنا ہوتے ہوتے ایسا جذبہ پیچھے ہٹ جاتا ہے تا وقتیکہ نظم کے اختتام پر از سرِ نو جائزہ لینے پر فکر کو جھٹکا سا لگتا ہے، وہی جھٹکا جو خوب سے خوب تر کی جستجو اور ٹٹول کا سبب اور محرک بنتا ہے۔

انسانی سماجی نظام کی ٹوٹن یا شکستگی جس طرح نظیرؔ کے ہاں زیریں لہر کی طرح موجود ہے اس پر سنجیدگی سے نظر ہی نہیں ڈالی گئی۔ کافر فن کا نظیر کیوں کہ اس زیریں لہر کو اس نے سطحی تموّج کے پردے میں چھپا لیا، اور یہ سطحی تموّج زبان و بیان دونوں پر مشتمل تھا۔ نظم کا بہاؤ اور واقعیت کو پیش کرنے کی ترتیب اور انداز انفرادی شان رکھتا ہے۔ ٹوٹتے ہوئے جاگیردارانہ سماج کا آدمی ہو یا آج کے جمہوریت و اشتراکیت آشنا سماج کا وہ یہاں "آدمی نامہ" میں اپنی پوری کامیابی اور ناکامی اپنے پورے کرّ و فر، اپنی عظمت اور ذلّت و ضلالت کے ساتھ بے نقاب ہو جاتا ہے۔ "آدمی نامہ" ایک ایسا پُر تاثیر منظومہ ہے کہ اگر غور کیا جائے تو ہر آدمی جو ذرا بھی فہم و شعور، عقل و تمیز رکھتا ہو تو دل ٹٹولنے پر مجبور ہو جائے اور شاید صورتِ حال کے ضبط کا یارا نہ رہے۔ اس آشوبِ آگہی کو انگیز کرنے کا، اسے مدبّر کرنے کا ایک وسیلہ خود اس نظم کا پیرایۂ بیان ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا۔

"آدمی نامہ" نمایاں طور پر نہاں طنز و مزاح کا پیرایہ رکھتا ہے۔ فی الواقع اس کی یہ خوبی اسے عجوبہ بنا دیتی ہے۔ اس کا طنز گھناؤنا انداز نہیں رکھتا۔ وہ بپھر کر، برہم ہو کر سب و شتم یا گالم گلوچ بھی نہیں کرتا، وہ نہ عاقبت کا خوف دلاتا ہے، نہ اخلاقی اقدار کا واسطہ دے کر غیرت دلاتا ہے۔ یہاں طنز و تمسخر کا ہدف ایک فرد، ایک طبقہ یا ایک نظام نہیں بلکہ آدمی ہے جس میں سامع یا قاری بھی شامل ہے لیکن وہ اسے پڑھ کر مکدر یا برافروختہ نہیں ہوتا۔ نہ طنز و تمسخر میں نظیرؔ کا

ہمنوا بنتا ہے۔ نظیرؔ کا یہ مقصد بھی نہیں۔ نہ مذاق اڑانا اس کا مقصد ہے۔ وہ تو بظاہر معصوم استعجابیت کے ذریعہ ہمیں متوجہ و متنبہ کرتا ہے۔ سوؔدا کا قصیدہ در تضحیک روزگار حقیقتاً شہر آشوب تھا، ایک مخصوص سیاسی اقتصادی عسکری صورتِ حال پر ایک ہجو یہ طنز لیکن زمانی اعتبار سے اس کی اپیل محدود ہے۔ اس کے برخلاف نظیرؔ کے "آدمی نامہ" شہر آشوبوں کی طرح ایسا آئینہ نہیں ہے جس میں سامع یا قاری اپنے چہروں کے سوا اور سارے چہرے دیکھ لیتے ہیں اور غالباً اسی وجہ سے ایسے طنز کی تحریروں کو دستاویزی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ نظیرؔ کا طریق جداگانہ ہے۔ مبارک ہے وہ فن کار جو اپنے آپ کو نہایت غیر محسوس طور پر مطعونوں میں شمار کر کے دشمنوں کی صفوں کو زیر و زبر کر دیتا ہے۔ "نظیرؔ "آدمی نامہ" کے ذریعہ ہمارے دل میں اتر کر، ہم جو خود مطعونوں میں شمار کر کے دشمنوں کی صفوں کو زیر و زبر کر دیتا ہے۔ نظیرؔ "آدمی نامہ" کے ذریعے ہمارے دل میں اتر کر، ہم جو خود مطعونوں میں، اپنے دشمنوں میں ہیں، ہمیں چونکا دیتا ہے۔

مکاری، چالبازی اور ریاکاری شاید اتنی المناک بات نہیں جتنی یہ بات کہ آدمی کی اپنی کمیوں اور خرابیوں پر شرمندہ ہونے کی صلاحیت ہی ختم ہو جائے۔ نظیرؔ کے دل میں کیا یہ خیال تو نہیں تھا کہ ہم میں شرمندگی کا احساس پیدا کر دے؟ ایسی شرمندگی جو انسانیت ہی کا ایک تابناک پہلو بلکہ لازمی پہلو ہے؟ اٹھارویں اور اوائل انیسویں صدی ہی نہیں بلکہ آج کے جمہوریت اور اشتراکیت آشنا انسانی معاشرے کو شاید کسی اور شعری صنف کے ذریعے، کسی اور پیرایۂ بیان کے ذریعے اس آدم آشوبیت کی طرف اس طرح مفصل طور پر اور ایسی لطف انگیزی کے ساتھ متوجہ کرنا آسان کام نہیں ہے۔

پروفیسر اسماعیل حاکمی
ترجمہ: پروفیسر شعیب اعظمی

اخوت اور فتوت اسلامی

جوانمردی کا مطلب ایک ایسے گروہ کی روش اور طریقہ ہے جنھیں قدیم زمانہ میں عربی زبان میں "فتی" اور "فتیان" اور فارسی زبان میں جوانمرد اور جوانمرد لوگ اور ان کے طریقہ کو فتوت یا جوانمردی کہا کرتے تھے۔ فتی لوگ ایک خاص جماعت کی تشکیل ہوتے تھے جن کے مخصوص پیشوا ہوا کرتے تھے اور وہ مخصوص مقامات پر اکٹھا ہوتے تھے اور ان کے عقائد کی بنیاد یہ تھی کہ وہ لوگوں کی مدد اور دستگیری کریں اور مہمان نوازی اور بخشش کا مزاج رکھتے ہوں اور خصوصاً مزدوروں اور حاجتمندوں کی اعانت کریں اور سخاوت اور مہربانی کا آئین اختیار کریں۔

قرآن کریم میں کئی جگہ "فتی" اور "فتیہ" اور اسی سے مشتق دوسرا لفظ "فتوت" آیا ہے۔ ان میں سے ایک حضرت ابراہیمؑ اور دوسرا حضرت یوسفؑ کے بارے میں اور تیسرا اصحاب کہف کے سلسلہ میں آیا ہے۔

غزوہ احد میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کو "فتی" کہا گیا۔ ایسا ہوا کہ رسول اکرمؐ نے علَم کو حضرت علیؓ کے سپرد کیا اور وہ حضورؐ کے مقرب صحابہ کے ایک گروہ کے ساتھ میدان جنگ کی طرف روانہ ہوئے اور یہ بھی روایت ہے کہ جب احد کی جنگ میں گھمسان کا رن پڑا اور مار کاٹ شدت اختیار کر گئی تو رسول اکرمؐ انصار کے علَم کے نیچے تشریف فرما ہوئے اور علیؓ کو حکم دیا کہ وہ علم اسلامی کو آگے لے جائیں۔ علیؓ نے ایسا ہی کیا اور

پروفیسر اسماعیل حاکمی: استاد ادبیات فارسی۔ دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی، تہران یونیورسٹی، ایران
پروفیسر شعیب اعظمی: استاد فارسی، شعبہ اسلامیات، عربی و فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

صفوں میں گھس کر آواز دی (اناء ابوالفصم) اور ایسے دلیرانہ انداز میں جنگ و جدال میں مصروف ہو گئے کہ ان کے بارے میں کہا گیا (لا فتی الا علی) صاحب فردوس المجاہدین نے یہ روایت اپنی کتاب میں بیان کی ہے۔

عربی لغت میں "فتوت" وہ صفت ہے جو "فتی" کے لفظ سے مشتق ہے اسی طرح جیسے "اخوت" "اخ" سے اور "ابوت" "اب" سے ہے۔

"فتی" عربی لغت میں نوجوان یا ایسے شخص کو کہتے ہیں جس نے جوانی کے عہد میں قدم رکھا ہو اور شباب کے اچھے ایام کی ابتدا کی ہو۔ لغات عام میں "فتوت" کے معنی جوانمردی اور مردی سے تعبیر ہوئے ہیں۔ دور جاہلیت میں فتوت کو مجازاً شجاعت کے معنوں میں اور فتی کو بخشندہ کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا (یہ معانی طرفہ بن العبد، متمم بن نویرہ اور حطیئہ کی شاعری میں آئے ہیں۔)

اس لحاظ سے دور جاہلیت میں لفظ فتی کے دو مجازی معنی استعمال کیے گئے۔ یعنی شجاعت اور سخاوت۔ اور عرب ان دونوں صفات کو دوسری تمام صفات سے زیادہ اچھی اور قابل تعریف جانتے تھے۔ بہرحال بطور خلاصہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اموی دور میں فتوت کا مطلب اور وسیع ہو گیا اور مردانگی اور دلیری اور مروّت کے مختلف پہلوؤں پر مشتمل ہو گیا۔ اس قسم کی فتوت کا بنیادی رکن ایثار اور قربانی تھا اور وہ پہلا عنصر صوفیوں کی فتوت یعنی وہ فتوت ہے جو ہمارے پیش نظر ہے اور ہم اسی کے بارے میں گفتگو کریں گے۔

صدر اسلام میں ایک وظیفہ جو کہ سچے مسلمان اور زاہد اپنے لیے لازمی جانتے تھے، وہ جہاد پر جانا اور اسلام کی سرزمین میں جنگ کرنا تھا اور بہت سے متقدمین صوفیا بارہا کافروں سے غزوہ کرنے گئے ہیں اور ان میں سے بعض اس راہ میں شہادت کے درجہ پر پہنچے ہیں۔ اس کے بعد صوفیاء خانقاہوں میں اقامت گزیں ہو گئے اور جہاد اصغر سے جہاد اکبر کی جانب یعنی نفس امارہ سے جہاد کرنے میں مشغول ہو گئے۔ اسی بنا پر فتوت، جس کا پہلا مفہوم شجاعت اور بخشندہ کے مترادف تھا، دوسرا معنی اختیار کر گیا اور ایثار اور نفس کی خواہش اور نفسانی ہوا و ہوس اور اخلاق حسنہ کی تخلیق کا مفہوم پا گیا جیسا کہ معروف کرخی نے جوانمردوں کی علامت کے بارے میں نشاندہی کی ہے:

"جوانمردوں کی تین نشانیاں ہیں، وفای بی خلاف و مدح بی چشمداشت و پاداش و بخشیدن بی سوال۔"

تصوف کی طرح فتوت کے لیے بھی کوئی جامع اور مانع تعریف نہیں کی جا سکتی ہے اور جس طرح تمام صوفیوں نے تصوف کی تعریف طرح طرح سے کی ہے، فتوت کا حال بھی ایسا ہی ہے اور صوفیوں، جوانمردوں اور مصنفوں نے فتوت ناموں میں اور یہاں تک کہ عوامی داستان نویسوں نے اس کی تعریف میں اختلاف کیا ہے اور ان میں سے ہر ایک نے اس کی مختلف تعبیر و تفسیر کی ہے۔ ابوبکر محمد بن احمد شبہی جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ تمام مشائخ صوفیاء سے زیادہ ہمدرد تھے، فتوت کے بارے میں کہتے ہیں: "فتوت نیکوئی خلق و بذل معروف است۔" جعفر خلدی نے کہا: فتوت، کوچک شمردن خویش و بزرگ داشتن مسلمانان است"۔ ابوعبداللہ بن احمد مغربی نے اس کی تعریف اس طرح کی۔ "فتوت نیکوی خلق است باکسی کہ بدو بغض داری، بخشیدن مال است بہ کسی کہ در نظر تو ناخوشایند است، ورفتار نیکو است باکسی کہ دل نواز دمی رمد۔"

اس قسم کی تعریفوں اور خیالات کا اظہار آ نی کثرت سے ہوا جن کا اعادہ اس مختصر مقالہ میں مشکل ہے ان اقوال کا زیادہ حصہ ابوعبدالرحمٰن سلمی نیشاپوری کی کتاب الفتوۃ والصوفیہ میں اور طبقات الصوفیہ میں بھی انھیں سے اور امام ابوالقاسم قشیری کے رسالہ قشیریہ میں مذکور ہے اور ان سب کے مطالعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فتوت اس ابتدائی زمانہ سے ہی مذہبی صورت میں متصوفانہ مسلک کا جز بن گئی۔ مثلاً بزرگ صوفیاء کی تعریف و توصیف کرتے وقت یہ کہا جاتا تھا: "وہ صوفیوں میں فتوت کا بہترین معیار رکھتے تھے" یا "وہ فتوت کا کامل نمونہ تھے" اور جس طرح کہ صوفیاء اپنے خرقع اور مرقع کے وسیلہ سے ایک سند رکھتے ہیں۔ جواں مرد لوگ بھی اپنی فتوت اور طریقہ کے لیے سراویل یا کسوت یا سروال الفتوہ نام کی چیز کو بطور سند ایجاد کر بیٹھے اور اسناد کے یہ تمام سلسلے بغیر کسی استثنا کے اس بات کی حکایت کرتے تھے کہ فتوت اور اس کا عملی مبدا حضرت علیؓ بن ابی طالب کی سیرت اور کردار سے حاصل کیا گیا ہے۔

مختلف تفسیروں میں بھی جواں مردوں اور جواں مردی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے رشیدالدین میبدی (۵۲۰ھ) کی کتاب کشف الاسرار وعدۃ الابرار میں آیت کریمہ "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ" (۱۸/۱۳) کی دوبارہ یوں تفسیر ہوئی ہے:

حکم کرد خداوند در حق ایشان بہ فتوت، هنگامی کہ ایشان بی هیچ میانجی ایمان آوردند

ازآنرو می گفتہ اند سر جوانمردی ایمان است۔"

پھر تیسری بار اس میں اضافہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اینست شرف بزرگوار و کرامت تمام و نواخت بی نہایت کہ رب العالمین بر اصحاب کہف نہاد کہ ایشان را جوانمردان خواند۔"

اور پھر کہا: اِنَّھُمْ فِتْیَۃٌ' ان کے ساتھ وہی کرامت کی جو اپنے خلیل ابراہیمؑ کے ساتھ کی اور انھیں جوانمرد کہا۔

اور جوانمردوں کی سیرت اور طریقت وہ ہے جو (حضرت) مصطفٰےؐ نے حضرت علیؓ سے کہا تھا: "اے علی، جوانمرد راست گو ہوتا ہے، وفادار، امانت گر اور رحمدل ہوتا ہے۔ درویش دار، پر عطا اور مہمان نواز، نیکوکار اور شرمگیں ہوتا ہے۔"

یہاں ان مطالب پر مزید یہ اضافہ ہونا چاہیے کہ فارسی شعر و ادب میں جابجا جوانمرد شعرا اور سخنوروں کی تعریف و ستائش کا مرکز قرار پائے ہیں۔ بطور مثال چند اشعار ملاحظہ ہوں:

جوانمردی از کارہا بہتر است	جوانمردی از خوی پیغمبر است	(عنصری)
جوانمردی و راستی پیشہ کن	ھمہ نیکوی اندر اندیشہ کن	(فردوسی)
جوانمرد باشی دو گیتی تراست	دو گیتی بود بر جوانمرد راست	
جوانمرد اگر راست خواہی ولی است	کرم پیشہ شاہ مردان علی است	(فردوسی)

عنصر المعالی کیکاؤس بن اسکندر اپنی کتاب 'قابوس نامہ' میں جوانمردی کی تعریف میں کہتا ہے:

.... گفتہ اند جوانمردی سہ چیز است، یکی آنکہ ہر چہ گوئی بکنی و دیگر آن کہ خلاف راستی نگوئی، سوم آنکہ شکیب را کاربندی، زیرا کہ ھر صفتی کہ تعلق دارد بہ جوانمردی بہ زیر آن سہ چیز است۔"

عنصر المعالی نے ایک اور جگہ جوانمردی، عیاری اور سپاہیوں کی تعریف اس طرح کی ہے:

بدان کہ جوانمردی و عیاری آن بود کہ او را از چند گونہ ھنر بود۔ یکی آن کہ دلیر و مردانہ و شکیبا بود بہ ہر کاری و صادق الوعد و پاک عورت و پاکدل بود و زیان کسی بہ سود خویش نکند و زیان خود از دوستان روا دارد و اسیران و بیچارگان را یاری دہد و راست شود چنانکہ راست گوید و داد از تن خود بدہد

دبر آن سفرہ کہ نان خورد و بد نکند و نیکی را بدی مکافات نکند۔"

تاریخ کے مختلف زمانوں میں بھی بارہا ایسا ہوا ہے کہ فتوت کسی ایک طبقہ کا خاصہ بن کر اس کی شہرت کا باعث بنی ہے اور لوگوں نے اسے قبول کیا ہے: جب کبھی عیار لوگ کسی ایک علاقہ میں سرگرم کار ہوتے اور وہاں سے غذا حاصل کرتے تھے تو جوانمردی، عیاری اور پہلوانی اور سپہ گری کا تذکرہ زبان زد خاص و عام ہوتا تھا اور اس گروہ سے متعلق ان کے اخلاق اور کردار کی داستانیں وجود میں آجاتی تھیں (جیسا کہ عوفی کی جوامع الحکایات میں یعقوب لیث صفار کی جوانمردی کی بہت سی حکایتیں بیان کی گئی ہیں۔)

چوتھی صدی ہجری میں فتی اور فتوت کے کلمے مکمل طور پر "شاطر اور عیار اور شطارت اور عیاری کے مترادف ہو گئے۔ عراق میں آل بویہ کے عہد حکومت میں جوانمردوں اور عیاروں نے ایک دوسرے کے موافق اور مخالف دستے تشکیل دیے۔ ابن اثیر ۳۶۱ھ کے بارے میں لکھتا ہے:

"درین سال در بغداد فتنہ ای بزرگ افتاد و مردم دستہ دستہ شدند و عیاران پدید آمدند و فساد را آشکار کردند..."

لفظ "عیار" کے بارے میں بھی مختلف نظریات اور رایوں کا اظہار کیا گیا ہے: مرحوم محمد تقی بہار لکھتے ہیں: لفظ "عیار" عربی لغت میں اپنے معنی میں کوئی اصل اور حقیقت نہیں رکھتا ہے اور عربی الفاظ میں بھی کوئی صحیح معنی اس لفظ کے نہیں ہیں اور کہتے ہیں: عیار وہ شخص ہے جو بہت زیادہ آئے اور جائے اور صاحب ذکاوت بھی ہو، اور یہ بھی کہتے ہیں، وہ شخص جو بہت زیادہ گھومے پھرے اور چالاک ہو..."

عربی زبان میں اس کے کوئی معنی نہ ہونے اور کسی اصل اور ریشہ کو نہ رکھنے سے ایسا خیال ہوتا ہے کہ یہ لفظ معرب ہے اور فارسی سے ماخوذ ہے اور اس کلمہ کی اصل "ایبار" پہلوی زبان کا لفظ ہے جس کا مطلب یار ہے اور جس کی عربی ز رفیق ہے اور پہلوی قدیم میں اس لفظ کی اصل (ادی وار) رہی ہے اور بعد میں (ادی وار) اور (ایبار) اور پھر دری زبان میں یار ہو گئی ہے اور گویا عیاروں کے اتصال کا سلسلہ سلسلہ دور اور شاید اس عہد سے قبل تک چلا گیا ہے... عیاران وسیع و عریض تشکیلات کے حامل اور مخصوص روایتوں کے محافظ رہے ہیں اور جن کا ذکر فتوت ناموں اور جرجی زیدان کی تاریخ اسلام میں بہت تفصیل سے ہوا ہے چونکہ فتیان عام طور سے معمولی لوگ اور بے پڑھے لکھے اشخاص رہے ہیں اس لیے ان کے اخلاق و

عادات اور افکار کے آثار ہمارے لیے باقی نہیں رہ گئے ہیں اور اسی دلیل کی بنا پر فتوت کی تشکیل و تاریخ کے حالات مکمل طور پر ہم پر روشن نہیں ہیں لیکن فتوت کی تاریخ پہلی بار خلیفہ ناصرالدین باللہ (۵۸۵-۶۲۲ھ-ق) کے عہد میں ملتی ہے جس نے دربار میں فتیان کو باریاب کیا اور خود بھی فتوت کا لباس پہنا۔

خلیفہ ناصرالدین باللہ جو کہ علویوں کا حامی اور شیعیت کی جانب مائل تھا خلافت کی مسند پر بیٹھتے ہی اہل فتوت کا شیدائی ہو گیا اور مالک بن عبدالجبار کے (۵۷۸) ہاتھوں فتوت کی عبا پہنی۔ پھر خلیفہ نے عہد کیا کہ فتیان کی جماعت کو فرنگی سواروں کی نقل میں جو کہ شام کے ملک میں صلیبی جنگوں میں مصروف تھے، فوجی ادارہ کے نظام اور نگرانی میں لائے اور حرب شنہ سواروں اور صلیبی شہسواروں کی مانند ان کو تربیت دے اور خود اس گروہ کا رئیس اور سردار بن جائے۔ عیار لوگ سالہا سال تک عراق اور شام اور ایشیائے کوچک اور ایران میں بڑے پیمانے پر اپنی انجمنوں کو وسیع علاقوں میں سرگرم بناتے رہے ہیں۔ اسلام کی تمدنی تاریخ میں تمام فرقوں، عیاروں کے گروہوں شطاریوں، صعالیکوں، زواقیل اور حرافیوں کے بارے میں ذکر ہوا ہے۔ ایشیائے کوچک میں فتوت کے آداب خلیفہ ناصرالدین باللہ کے دور خلافت سے پھیلے ہیں۔ آٹھویں صدی ہجری کے مشہور و معروف سیاح ابن بطوطہ نے ان لوگوں کو جو اپنے یاروں کو "اخی" کہا کرتے تھے، سراہا ہے اور ان کے عادات و آداب کی تشریح کی ہے۔

آج کی قدیم کسرتیں اور اکھاڑوں میں پہلوانوں کی کشتی کے طریقہ کو قدیم جوانمردی کی انجمنوں کا ایک جلوہ کہا جا سکتا ہے۔ فتوت کے بارے میں لکھی گئی معتبر اور اہم کتابوں میں فتوت نامہ منظوم عطاء، فتوت نامہ ابو عبدالرحمان سلمی نیشاپوری، نامعلوم مصنف کی تحفۃ الاخوان، ملا حسین واعظ کاشفی کی فتوت نامۂ سلطانی عبدالرزاق کاشانی کی قواعد الفتوۃ نجم الدین زرکوب تبریزی کی فتوت نامہ، میر سید علی همدانی کی فتوت نامہ اور فتوت نامہ، منظوم ناصری سیواسی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

علاوہ ازیں قابوس نامہ، جوامع الحکایات عوفی، سفر نامہ ابن بطوطہ، صبح الاعشی قلقشندی، رسالہ قشیریہ تاریخ سیستان، سمک عیار اور شعرا کے دیوان میں جوانمردوں اور عیاروں اور ان کی جوانمردی اور عیاری کا ذکر ہوا ہے۔

قرآن کریم سارے مسلمانوں کو ایک دوسرے کا بھائی جانتا ہے اور کہتا ہے۔ انما المؤمنون اخوۃ" اسلام میں برادری اور بھائی چارے کا دروازہ سب پر کھلا ہوا ہے اور مسلمان بھائیوں کی خصوصیات اتنی واضح اور مقرر ہیں جو کسی تعارف کی محتاج نہیں ہیں: وہ نہ تو گروہی انجمنیں رکھتے ہیں اور نہ مقرر ادارے اور مسلمان بھائیوں کی بہترین قیام گاہیں ان کی مساجد ہی شمار کی گئی ہیں۔

ڈاکٹر بدرالدین الحافظ

امرؤالقیس کی شاعری میں نسوانی تمدن

جاہلی دور یا قبل اسلام کی عربی شاعری کے ملک الشعراء امرؤ القیس کا نام علمی دنیا میں محتاج تعارف نہیں، اس کو عربی غزل گوئی میں جو مقام حاصل ہوا اردو میں ہم اختر شیرانی سے کافی حد تک قریب کہہ سکتے ہیں۔ اس کے عہد کا صحیح تعیّن تو مشکل ہے مگر احمد حسن زیات نے سن وفات ۵۶۵ء لکھا ہے امرؤالقیس یمن کے شاہان کندہ کا ایک گمراہ شہزادہ تھا جس نے اپنی بداعمالیوں کی وجہ سے گھر سے فرار اختیار کر کے صحرا نوردی کو اپنا شیوہ بنایا اور حسن پرستی، غزل گوئی، مے نوشی اور جنگجوئی میں عمر کاٹ دی۔

کہا جاتا ہے یہ پہلا عربی شاعر ہے جس نے محبوب کے کھنڈرات پر کھڑے ہو کر رونے اور اس کے مٹے ہوئے نشانات کو نظم کرنے کا اسلوب ایجاد کیا، اس کے علاوہ پہلی بار عورتوں کو ہرنیوں اور نیل گایوں سے تشبیہہ دینے کا سہرا بھی اسی کے سر ہے۔ مگر اس کی تمام غزل سرائی اور قصیدہ گوئی میں اس دور کے نسوانی تمدن وتہذیب کی جو جھلکیاں ہمارے سامنے آتی ہیں خاص طور پر اس وقت ہماری دلچسپی کا موضوع ہیں۔

امرؤالقیس کے بعض اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں نسوانی سماج باوجود اپنی خانہ بدوشی کے انھیں عادات واطوار اور دلچسپیوں سے آراستہ تھا جو آج کے نسوانی سماج یا ہماری تہذیب کا حصہ ہیں۔

مثلاً زلف سنوارنے کے مختلف انداز ذیل کے شعر میں ملاحظہ ہوں؛

غدائرھا مستشزرات الی العلیٰ　　　تضلّ العقاص فی مثنّی ومرسل

ڈاکٹر بدرالدین الحافظ، ریڈر، شعبۂ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵۔

(اس کی مینڈھیاں اوپر کو چڑھی ہوئی ہیں، جوڑا بل کھائے ہوئے اور لٹکے ہوئے بالوں میں گم ہے۔)

اس شعر میں چوٹی باندھنے یا بالوں کو مزین کرنے کے چار طریقوں کی طرف اشارہ ہے۔ غدیرہ گندھے ہوئے بال، عقیصہ بالوں کا مجموعہ یا جوڑا، مثنیٰ مڑے ہوئے یا بل کھائے ہوئے بال۔ مرسل چھوٹے ہوئے یا لٹکے ہوئے بال۔ گویا ایک ہی سر پر ایک ہی وقت میں ایسی چوٹی بندھی ہوئی ہے جس میں چار شکلوں سے آرائش زلف کا مظاہرہ کیا گیا ہے، ان میں اول تو کانوں کے اوپر دو لٹوں کو گوندھ کر اوپر کی جانب اٹھا دیا گیا ہے۔ پھر درمیان میں کچھ بالوں کا جوڑا بندھا ہے اور جوڑہ کے آس پاس کچھ بال بل کھائے ہوئے اور کچھ لٹکے ہوئے ہیں جن میں جوڑہ بہت کم نظر آرہا ہے۔ یہ تو اس دور کا فیشن تھا مگر غور سے دیکھیے تو ان چار شکلوں کو یکجا نہ سہی مگر ایک ایک شکل کا ہندوستان کے مختلف علاقوں میں بھی رواج رہا ہے اور غدائر یعنی دو چوٹیوں کو ڈیزائنز کے ساتھ اوپر باندھ لینے کا رواج تو اب بھی موجود ہے۔

آرائش زلف کی دوسری شکل

وفرع یزین المتن اسود فاحم ثیث کقنو النخلۃ المتعثکل

(اور ایسے بال دکھاتی ہے جو کمر کو زینت بخشتے ہیں، سخت سیاہ ہیں اور اس قدر گھنے ہیں جیسے پھل دار کھجور کا خوشہ)

اس شعر میں محبوبہ کی گھنی اور سیاہ زلف کا تذکرہ ہے جو سارے انداز میں کمر کی زینت بنی ہوئی ہے۔ یہ رواج آج بھی ہندوستان میں مقبول ہے۔

آرائش زلف کی تیسری شکل

ھصرت بغودی راسھا فتمایلت علی ھضیم الکشح ریا المخلخل

(میں نے چوٹیوں کے ذریعہ اس کو اپنی طرف جھکا لیا۔ چنانچہ وہ پتلی کمر اور گداز پنڈلی والی میری طرف جھک گئی)

یہاں زلف کی بحث سے پہلے یہ بتانا ضروری ہے کہ یہ ایک صحرائی سفر کا دلچسپ واقعہ ہے جس میں شاعر خود محبوبہ کے اونٹ پر سوار ہے، وہ آگے بیٹھی ہے اور یہ پیچھے، اسی حالت میں اٹھکھیلیاں کرتے ہوئے

کہتا ہے کہ میں نے اس کی دونوں چوٹیاں پکڑ کر پیچھے سے اپنی طرف جھکالیا اور بڑی نزاکت سے میری طرف جھک گئی۔

اس شعر میں "فود" یعنی کنپٹی کے اوپر سے چلنے والی جن دو چوٹیوں کا ذکر ہے اس طرح کا رواج آج کے ترقی یافتہ دور میں بھی موجود ہے۔

خوشبو :- جس طرح ہر زمانہ میں خوشبو کا استعمال ہوتا رہا ہے امرأالقیس کی بدویانہ زندگی میں بھی مختلف اقسام کے عطر اور خوشبوئیں استعمال کی جاتی تھیں۔

اذا قامتا تضوّع المسك منهما　　　نسيم الصبا جاءت بريّا القرنفل

(جب وہ دونوں دام حویرث اور ام رباب) کھڑی ہوئیں تو ان سے مشک کی خوشبو ایسی مہکی گویا باد صبا لونگ کی خوشبو لیے آتی ہو۔)

یہاں مشک کی خوشبو تو بعید از قیاس نہیں کیونکہ صحرا نوردی میں ہرن کے نافہ سے مشک حاصل ہو جانا کچھ مشکل نہیں البتہ لونگ کی خوشبو یا عطر ایک نادر مہک ہے جس کا یہاں رواج نہیں دیکھا جاتا مگر امرأالقیس کے دور میں تھا۔

یہاں اگر شاعرانہ انداز سے عشق کی محویت میں غرق ہو کر ہم یہ کہیں کہ عاشق کو تو محبوبہ کے پسینہ میں بھی خوشبو آتی ہے اس لیے ضروری نہیں کہ ان دونوں عورتوں نے کوئی اصلی خوشبو لگائی ہو بلکہ شاعر مبالغہ آرائی کے ساتھ عاشق کے دل کی آواز میں بیان کر رہا ہے، ایسی صورت میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، ظاہر ہے عاشق کے دل میں بھی انھیں خوشبوؤں کا خیال آیا ہو گا جن کا اس دور میں وجود ہو گا۔

تموّل کی علامت

وتضحي فتيت المسك فوق فراشها　　　نؤوم الضحىٰ لم تنتطق عن تفضّل

(اور وہ سوتے سوتے دن چڑھا دیتی ہے، اس حال میں کہ مشک کے ٹکڑے اس کے بستر پر پڑے ہوتے ہیں۔ وہ سورج چڑھنے تک سونے والی ہے اور اس نے کبھی خادموں والا کمر کا پٹکا بھی نہیں باندھا)

یہاں شاعر محبوبہ کے متمول خاندان اور اعلیٰ طبقہ کی عادتوں سے متصف ہونے کو ثابت کرنے کے لیے کہتا ہے کہ

ایک تو وہ دن چڑھے تک سوتی رہتی ہے جو عام طور پر امراء کی عادت ہوتی ہے۔ دوسرے اتنی خوش مذاق ہے کہ بستر پر مشک کے ٹکڑے بکھیر کر سوتی ہے تیسرے اس نے کبھی اپنی کمر پر خادموں والا پٹکا کبھی نہیں باندھا ہے۔

آج بھی زیادہ محنت کرنے والے خادم اپنی کمر پر کپڑا وغیرہ باندھ لیتے ہیں، اس زمانہ میں غالباً پٹکا باندھنا خاص طور پر خادم ہونے کی علامت رہا ہوگا۔

اُبٹن کی خوشبو

کأن سراته لدى البيت قائما ۔۔۔ مداك عروس او صلاية حنظل

(جب وہ گھوڑا گھر کے پاس کھڑا ہوتا ہے تو اس کی کمر دلہن کی خوشبو پیسنے والی سل یا حنظل کا پھل توڑنے والے پتھر کی طرح ہوتی ہے۔)

یہاں شاعر اپنے گھوڑے کی مضبوط کمر، اس کی چوڑائی اور چکناہٹ کو واضح کرنے کے لیے دو پتھروں سے تشبیہہ دے رہا ہے اس میں دلہن کی خوشبو پیسنے کا ذکر آج کے ابٹن کی طرف اشارہ کرتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں بھی دلہن کے لیے خوشبو پیسنے کا اہتمام کیا جاتا ہوگا جیسا کہ آج بھی بعض گھروں میں شادی سے قبل ابٹن پیسا جاتا ہے۔ ویسے عام طور پر بازار میں پسا ہوا ملتا ہے۔

سفید بالوں پر مہندی

کأن دماء الهاديات بنحره ۔۔۔ عصارة حنّاء بشيب مرجّل

(گھوڑے کے سینہ پر جو آگے سے آنے والے وحشی جانوروں کا خون لگ گیا ہے وہ کنگھی کیے ہوئے سفید بالوں میں مہدی کے عرق کی طرح معلوم ہو رہا ہے)

گویا سفید بالوں پر مہدی لگانے کا رواج اس زمانہ میں بھی ہوگا جو آج کثرت سے پایا جاتا ہے۔

سیر و تفریح میں چھیڑ چھاڑ

فظل العذارى يرتمين بلحمها ۔۔۔ وشحم كهدّاب الدمقس المفتّل

نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کا ہنسی مذاق اور باہم چھیڑ چھاڑ ہر دور اور ہر علاقہ میں ہوتا رہا ہے مگر مندرجہ بالا شعر میں جس چھیڑ چھاڑ کا ذکر ہے اس کی بالکل وہی شکل معلوم ہوتی ہے جو ہندوستان میں آموں کے زمانہ میں باغوں میں دیکھنے میں آتی ہے جب ہم عمر آم کھا کے ایک دوسرے پر گٹھلیاں چھلکے پھینکتے ہیں اور لطف لیتے ہیں، چھوارہ کی گٹھلیاں اور کیلے کے چھلکے بھی اس مقصد کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔

ملحوظ خاطر رہے کہ یہ شعر بھی اسی واقعہ سے متعلق ہے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے جس میں امرأ القیس کا اونٹ مجبوراً ذبح کر کے سب عورتوں نے کھا لیا اور بعد میں یہ تفریح سوجھی۔

"وہ عورتیں اس کے گوشت اور چربی کو جو بٹے ہوئے ریشم کی جھالر کی مانند تھا ایک دوسرے پر پھینکنے لگیں۔"

نائٹی یا گاؤن

فجئت وقد نضّت لنوم ثیابھا لدی الستر الّا لبسۃ المتفضّل

(میں اس کے پاس ایسے وقت میں پہنچا جب وہ چلمن کے پاس زائد کپڑے اتار کر صرف جامۂ خواب پہنے کھڑی تھی۔)

گویا وہ چلمن کے پاس میرے انتظار میں تھی اور کپڑے محض اس لیے اُتار دیے تھے کہ اہل قبیلہ سمجھیں اب سونے جا رہی ہے۔

لبسۃ المتفضل، ایسا ہلکا پھلکا کپڑا کہلاتا ہے جو کام کے وقت یا سوتے وقت بدن کو ہلکا رکھنے کے لیے پہن لیا جاتا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں سوتے وقت نائٹ سوٹ یا گاؤن کی قسم کا کوئی ہلکا کپڑا پہنا جاتا ہوگا جو مہذب ہونے کی علامت ہے۔

منقّش چادریں

خرجت بھا تمشی تجرّ وراءنا علی اثرینا ذیل مرط مرحّل

(میں اس کو ایسے حال میں لے کر چلا کہ وہ چل رہی تھی اور اس کی لٹکتی ہوئی منقش چادر ہمارے قدموں کے نشانات کو مٹاتی جا رہی تھی۔)

عورتوں کا لمبی منقش چادر اوڑھنا بھی اونچے طبقہ کی علامت ہے۔ ہندوستان کے نوابی گھرانوں میں بڑی چادریں جن کے پلّو لٹکتے رہیں عام طور پر استعمال کی جاتی تھیں۔ اب اس کا رواج شہروں میں کم ہو گیا ہے مگر منقش دوپٹوں کا استعمال اب بھی باقی ہے۔

عبداللہ ولی بخش قادری

تعصّب

ایک ایسے شخص کے بارے میں ایک کہانی سنیے جو عورت ڈرائیوروں کے خلاف تعصّب رکھتا تھا۔ ایک روز اس نے ایک کار کو ڈانواڈول طریقے سے سڑک پہ جاتے دیکھا اور اس نے جملہ کسا۔ "وہ جا رہی ہے ایک عورت ڈرائیور" وہ کار ذرا آگے بڑھ کر چوراہے پر رک گئی۔ جب وہ کار کے قریب پہنچا اور اس نے ڈرائیور کی جگہ پر ایک مرد کی جھلک دیکھی تو اپنے جملے میں ترمیم کردی کہ "وہ بالکل عورت ڈرائیور کی طرح کار چلاتا ہے۔" آپ نے غور فرمایا کہ عورت ڈرائیوروں کے بارے میں کسی طور رویّہ نہیں بدلا۔ تعصب ایک رویہ ہی ہے جس پر عموماً جذبات کا رنگ چڑھا ہوتا ہے۔ اس کا اظہار کسی کے خلاف یا کسی کی موافقت میں ہوتا ہے۔ خواہ وہ کوئی عمل ہو یا چیز، افراد ہوں یا عقائد۔ اسی لیے تعصب کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ "وہ کچھ لوگوں کے خلاف یا کچھ لوگوں کی طرف جذباتی اور بے لوچ رجحان ہے۔" یہ تعریف جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ مثبت اور منفی رجحانات میں فرق نہیں کرتی ہے۔ لیکن مشہور ماہر نفسیات آل پورٹ یہ فرق برتتا ہے جب کہ اس نے منفی تعصبات کو اس طور بیان کیا ہے کہ "نسلی تعصب ایک ناقص اور بے لچک تعمیم پر مبنی شدہ نفرت ہے۔ اسے محسوس کیا جا سکتا ہے یا اس کا اظہار کیا جا سکتا ہے۔ اس کا رخ اجتماعی طور پہ ایک گروپ کی طرف کیا جا سکتا ہے یا ایک فرد کی طرف کیوں کہ وہ اس جماعت کا رکن ہے۔ اس تعریف سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تعصّب ایک جماعت اور اس سے متعلق الگ الگ افراد کے ساتھ ایک منفی رجحان ہے جو تعصّب کے مارے ہوؤں کو گھٹا کر متعصب کا رتبہ بڑھانے کا کام کرتا ہے۔ تعصب اپنے اظہا

جناب عبداللہ ولی بخش قادری، ریڈر فیکلٹی تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ے مختلف انداز رکھتا ہے۔ ایک فرد کے اندر تعصب کی موجودگی مختلف صورتوں میں رونما ہوسکتی ہے۔ مثال
ے طور پر بہت سے لوگ اپنے تعصب کا اظہار زبان چلا کر کرتے ہیں۔ انھیں اپنے دل کے پھپولے پھوڑے
بغیر چین نہیں آتا۔ ان کا طرۂ امتیاز بدکلامی ہوتا ہے اور آلۂ کار گالی گفتاری۔ اس کے برعکس کچھ لوگ
دوسروں سے بچ کر رہنے اور ان سے پرہیز کرنے سے اپنا تعصّب ظاہر کرتے ہیں۔ وہ اپنے تعصب کی بنا
پر اپنے ناپسندیدہ گروپ کے لوگوں سے دور دور رہتے ہیں جب کہ تعصّب کے اظہار میں زیادہ سوجھ بوجھ
پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے اندر باقاعدگی بڑھ جاتی ہے۔ ایسی صورت میں متعصّب آدمی ناپسندیدہ
گروپ کے تمام لوگوں کو اپنی طرف سے ہر طرح کی مغفرت سے محروم کر دیتا ہے۔ وہ انھیں ملازمت، تعلیم،
سماجی اور سیاسی اعزاز غرضیکہ ان کے تمام جائز حقوق کے مواقع سے خارج کر دیتا ہے۔ اسی شدید
تعصّب کی ایک شکل تشدد ہے جب کہ قتل و غارت گری کو بھی روا رکھا جاتا ہے۔ عبادت گاہوں کی
بے حرمتی بھی اسی ضمن میں آتی ہے۔ اسی صورت حال کی نہایت بھیانک شکل نسل کشی ہے۔

آل پورٹ کے نزدیک انتہائی متعصّب شخص خودستائی، رسم پرستی، جارحیت، کٹرپن جیسی
صفات کا حامل نظر آتا ہے۔ تعصّب کی ایک خاص بات یہ ہے کہ ہمیں دوسروں میں نظر آتا ہے اور ہم
انھیں قصوروار ٹھہراتے ہیں لیکن شاذ ہی ہم اپنے آپ کو اس کا مرتکب گردانتے ہوں۔ اس کے علاوہ
متعصب آدمی دوسروں کو ان خاصّوں اور اوصاف کا مالک ٹھہراتا ہے جو دراصل اس کی اپنی صفات
و خصوصیات ہوتی ہیں یا ان کا وہ خواہش مند ہوتا ہے۔ نفسیات کی اصطلاح میں اسے "پروجکشن"
یعنی اظلال کہا جاتا ہے۔ گویا تشدّد اپنے اندر ہے اور ہم الزام دوسروں پر لگاتے ہیں۔ اقلیت کے ساتھ
مخاصمانہ اور تشدد آمیز رویّہ ایسی نفسیاتی کیفیت کی غمازی کرتا ہے۔

تعصب کی روک تھام کے لیے یہ واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے کہ تعصبات کیسے حاصل کیے
جاتے ہیں اور کیوں کر انھیں برقرار رکھا جاتا ہے۔ تعصب کی جڑیں عام تہذیب یا ایک گروپ کی
تہذیب، ضمنی تہذیب جس میں فرد کی پرورش ہوئی اور انفرادی شخصیت میں پیوست ہوتی ہیں۔
ہمیں تعلیمی مواد پر اس اعتبار سے نظر ڈالنا ضروری ہے کہ بچّوں کی اقدار پر ان کے امکانی اثرات کیا
پڑتے ہیں۔ مختلف واقعات و موضوعات کن اقدار کی تائید اور آبیاری کرتے ہیں اور شخصیت کے
فروغ میں کیا تقویت پہنچاتے ہیں۔ اس اعتبار سے بچّوں کے ادب کی بالعموم اور درسی کتب کی بالخصوص

اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے۔

رویّوں کے مقابلے میں قدریں زیادہ عام ہوتی ہیں۔ رویّہ کسی کی طرف ہوتا ہے، قدر کے ساتھ یہ بات نہیں ہے۔ اس کے علاوہ وہ ایک معیار کا کام بھی انجام دیتی ہے۔ دراصل کسی قدر کے اپنانے سے ہی کوئی رویّہ معرضِ وجود میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر آپ برابری کی قدر مانتے ہیں لہٰذا آپ کا رویّہ بھی کسی سماج کے کمزور فرقے یا اس کے افراد کے ساتھ برادرانہ ہوگا۔ قدر ایک عقیدہ ہوتی ہے جس پر ایک شخص ترجیحی طور پر عمل کرتا ہے۔

ہمارے سماج کی اصل قدر انسانی زندگی کی قدر ہے۔ ہمارا بنیادی مقصد صحت مند سماج میں صحت مند شخصیت کا فروغ ہے۔ بچے کی نشوونما صحت مند طریقے سے بھی ہو سکتی ہے اور غیر صحت مند طریقے سے بھی۔ اسی طرح سماج بھی صحت مند ہو سکتا ہے اور غیر صحت مند۔ اگر سماجی اثرات اور بچے کی استعداد دونوں مل کر اس کی امکانی صلاحیت کو ابھارنے کا باعث ہوتے ہیں تو وہ سماج کی صحت مند صورت کہلائے گی اور اگر سماج کے اثرات بچّے کی نشوونما کو بگاڑتے ہیں تو وہ ایک غیر صحت مندانہ صورت ہوگی۔ یہ بنیادی قدر یعنی انسانی زندگی کی قدر ایسے ماحول میں کی جاتی ہے جہاں انسان ایک اخلاقی ذمہ داری کا احساس پیدا کر لیتا ہے۔ ایسا انسان اپنی شخصیت کی قدر بڑھانے کے ساتھ دوسروں کی اپنی قدر بڑھانے کی کوشش میں مداخلت نہیں کرتا ہے۔ بلکہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ فروغِ ذات کا سب سے اہم ذریعہ دوسروں کا فروغ ہے، نہ کہ تعصب۔

(بہ شکریہ آل انڈیا ریڈیو)

پروفیسر حنیف کیفی

جنرل بخت خاں

جنگِ آزادی ۱۸۵۷ء کا ایک عظیم مجاہد

جنگِ آزادی ۱۸۵۷ء کے مجاہدوں میں جنرل بخت خاں کا نام بڑی عظمت و اہمیت کا حامل ہے۔ وہ ایک بے لوث محبِ وطن اور جنگِ آزادی کا ایک جاں باز سپاہی تھا۔ وہ اولوالعزمی و بلند ہمتی، جانبازی وجاں نثاری، خلوص و نیک نیتی، سادگی و بے ریائی کا پیکر تھا۔ اپنے وطن عزیز سے بے لوث محبت، اپنے نصب العین سے غیر متزلزل وفاداری، ہوسِ جاہ و منصب سے بے نیازی، اور نام و نمود سے بے تعلقی اس کے کردار کی امتیازی خصوصیات تھیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایک ذہین و باصلاحیت منتظم اور ایک جری و ماہر فوجی تھا۔ وہ انگریزوں کی فوجی ملازمت ترک کر کے زندگی بھر ان سے برسرِ پیکار رہا اور ان پر اپنی شجاعت اور فوجی مہارت کی دھاک بٹھا دی۔ دشمن بھی اس کی ذہانت و شجاعت کی داد دیے بغیر نہ رہ سکے۔ اگر حالات اس کا ساتھ دیتے، اپنے ہی ملک و قوم والے اس کے راستے کی دیوار نہ بن جاتے اور اسے اپنے منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے کی مکمل آزادی مل گئی ہوتی تو آج ہندوستان کی سیاسی تاریخ کا کچھ اور ہی نقشہ ہوتا اور ہندوستان کو انگریزوں سے نجات حاصل کرنے کے لیے نوے سال کی طویل مدت تک انتظار نہ کرنا پڑتا۔ لیکن لیکن تاریخ کا ایک بڑا المیہ ہے کہ اس نے ایک ایسی تاریخی شخصیت کے ساتھ انصاف نہیں کیا جس نے ہندوستانی تاریخ کے ایک انتہائی نازک دور میں نامساعد حالات کے باوجود قومی خدمت کے ناقابلِ فراموش کارنامے انجام دیے، اپنے وطن کی عزت و ناموس کے لیے سر دھڑ کی بازی لگا دی اور اسے تاریخ

عالم میں سرخرو کرنے کے لیے اپنی بہترین صلاحیتیں صرف کردیں۔

یہ تعجب اور افسوس کی بات ہے کہ ۱۸۵۷ء کے جن مجاہدین کا نام عام طور پر لیا جاتا ہے ان میں بخت خاں کو شامل نہیں کیا جاتا اور عام لوگ تو درکنار، پڑھے لکھے عوام کی اکثریت اس عظیم ہیرو کے نام سے واقف نہیں۔ اگر انگریز مورخوں نے بخت خاں کو نظر انداز کیا یا غلط رنگ میں پیش کیا تو بات سمجھ میں آتی ہے۔ کیونکہ یہ بات ہندوستانی تاریخ کے سلسلے میں ان کی عام پالیسی کے مطابق تھی، اور پھر خاص طور پر باغیوں کے خلاف انتقامی جذبہ بھی اس میں کار فرما تھا، اس کے باوجود منصف مزاج انگریزوں نے بخت خاں کی ذہانت، فوجی مہارت اور شجاعت کی تعریف کی ہے اور اس کے نام کو جنگ کی تاریخ میں امتیاز کا حامل بنایا ہے۔ لیکن اس کو کیا جائے کہ اس عہد کے ہندوستانی روزنامچہ و تذکرہ نگاروں نے بھی بخت خاں کی جو تصویر عام طور پر پیش کی ہے اس سے کوئی اچھا تاثر نہیں ابھرتا۔ ذکاء اللہ اس اعتراف کے باوجود کہ بخت خاں کا بریلی بریگیڈ تمام فوج میں بہترین بریگیڈ تھا، اسے "کم بخت خاں" کہنے سے نہیں چوکتے۔ ظہیر دہلوی جو دربار سے وابستہ تھے اور واقعات کے چشم دید گواہ تھے، داستان غدر بیان کرتے ہوئے جنرل بخت خاں کو بدبخت کے لقب سے نوازتے ہیں اور اس سادگی پسند "پوربیے سپاہی" کی ظاہری وضع قطع کا مضحکہ اڑاتے ہوئے اسے "گھس کھدا" کہتے ہیں۔ اسی طرح کی کم نگاہی و غلط اندازی اور طنز و تعریض کی اور مثالیں بھی اس عہد کے تذکروں وغیرہ میں مل جاتی ہیں، جو ایک طرف تو اس خوف و ہراس کو بھی ظاہر کرتی ہیں جو انگریزوں کی طرف سے عوام و خواص کے دلوں پر چھایا ہوا تھا مگر دوسری طرف اس سے ذہنی مرعوبیت اور اپنے نئے آقاؤں کی خوشنودی کی کوشش بھی مترشح ہوتی ہے۔ بعد کے مورخین کے یہاں یہ صورت حال تو نہیں ہے لیکن انھوں نے بھی بخت خاں پر وہ توجہ صرف نہیں کی جس کا وہ مستحق تھا اور اس لیے جنگ آزادی کے اس سچے مجاہد کی حقیقی عظمت اور تاریخی اہمیت واضح نہ ہو سکی۔

اردو کے جن مصنفین نے بخت خاں کی صحیح قدر و قیمت کا احساس کیا اور کرایا وہ بنیادی طور پر مورخ نہیں ادیب ہیں۔ نجم الغنی نے اخبار الصنادید میں بخت خاں کے کارناموں پر روشنی ڈالی۔ خواجہ حسن نظامی نے دلی کی جاں کنی میں اس کی بے لوث خدمات کا ذکر انتہائی دلسوزی کے ساتھ کیا۔ لیکن سیدہ انیس فاطمہ بریلوی کو یہ امتیاز حاصل ہے اور انھوں نے سب سے پہلے بخت خاں کے

مفصل حالات بیان کیے جوان کی کتاب ۱۸۵۷ء کے ہیرو (۱۹۴۹ء) میں شامل ہیں۔ اس کے بعد ۱۹۵۷ء میں جنگ آزادی، ۱۸۵۷ء کی صدی کے موقع پر اس سلسلے میں کئی قابل قدر کام انجام ہوئے۔ پاکستان میں فائننس سکریٹری ممتاز حسن نے بخت خاں پر انگریزی میں ایک تحقیقی مضمون لکھا جو ڈان، ٹائمز آف کراچی اور مارننگ نیوز میں شائع ہوا۔ بعد میں اس کا اردو ترجمہ جنرل بخت خاں اعظم۔ ایک فراموش شدہ جانباز کے عنوان سے العلم کے جنگ آزادی نمبر میں شائع ہوا۔ اسی سال غلام رسول مہر کی کتاب ۱۸۵۷ء کے مجاہد لاہور سے شائع ہوئی جس میں بخت خاں کا ذکر خاصی تفصیل کے ساتھ موجود ہے۔ ہندوستان میں رسالہ آج کل کے جنگ آزادی نمبر میں بخت خاں پر نثار احمد فاروقی کا مقالہ شائع ہوا جس میں اس عظیم المرتبت مجاہد کے حالات اور کارنامے بیان کر کے اسے خراج عقیدت پیش کیا گیا۔ اسی نمبر میں پروفیسر محمد مجیب کا مشہور ڈراما آزمائش شائع ہوا جس میں بخت خاں کو مرکزی کردار کی حیثیت سے پیش کیا گیا۔ ایک سال بعد ۱۹۵۸ء میں خلیق احمد نظامی نے عبداللطیف کا فارسی روزنامچہ اردو میں ترجمہ کر کے ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ کے نام سے شائع کیا۔ اس کے مقدمے سے بخت خاں کے حالات و کردار کے بارے میں مفید معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ مذکورہ کتابوں اور مقالوں سے بخت خاں کے بارے میں جو معلومات روشنی میں آتی ہیں ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

بخت خاں کا نام محمد بخت خاں اور کہیں کہیں بختاور خاں بھی بتایا گیا ہے۔ نجم الغنی نے اس کا اصل نام محمد بخش لکھا ہے۔ عبداللطیف کے روزنامچے کے مطابق بہادر شاہ نے اسے بخت بلند خاں کا خطاب دیا تھا۔ بخت خاں کے والد کا نام عبداللہ خاں تھا جو روہیلہ سردار نجیب الدولہ کا حقیقی بھتیجا تھا اور اس طرح بخت خاں نجیب الدولہ کے پوتے اور ضابطہ خاں کے بیٹے غلام قادر خاں روہیلہ کا چچا زاد بھائی تھا۔ جب روہیلکھنڈ میں روہیلوں کا اقتدار ختم ہوا تو عبداللہ خاں اودھ کے ایک ضلع سلطان پور میں جا کر آباد ہو گیا اور نواب شجاع الدولہ کے خاندان کی ایک لڑکی سے شادی کر لی۔ اسی کے بطن سے بخت خاں پیدا ہوا۔ بخت خاں نے تعلیم و تربیت کے بعد انگریزی فوج میں ملازمت کر لی اور ترقی کر کے توپ خانے کا صوبے دار ہو گیا۔ وہ پہلی جنگ افغانستان میں جنرل سیل کی فوج میں توپ خانے کا افسر تھا اور جلال آباد کے معرکے میں بڑی بہادری کے ساتھ لڑا تھا۔ افغانستان سے واپسی کے بعد بخت خاں نیمچ اور پھر بریلی میں رہا۔ جس وقت میرٹھ

میں سپاہ نے علمِ بغاوت بلند کیا تو بخت خاں بریلی ہی میں تھا۔ ۳۱ مئی، ۱۸۵۷ء کو جب بریلی بریگیڈ نے انگریزوں کے خلاف بغاوت کی تو فوج نے بخت خاں کو اپنا کمانڈر منتخب کیا۔ بخت خاں کی قیادت میں فوج نے ۶ گھنٹے کے اندر بریلی سے انگریزوں کا اقتدار ختم کر کے اس پر قبضہ کر لیا اور حافظ رحمت خان کے پوتے خان بہادر خاں کو روہیلکھنڈ کا حکمراں بنا دیا۔ بریلی کے انتظام سے فارغ ہو کر اور وہاں مکمل امن و سکون قائم کرنے کے بعد بخت خاں نے دہلی کا رخ کیا۔ بدایوں، مراد آباد وغیرہ ہوتا ہوا ۲ جولائی، ۱۸۵۷ء کو دہلی پہنچا۔ اس وقت اس کے ساتھ چودہ ہزار فوج، کچھ توپیں، اور تقریباً چار لاکھ روپیہ تھا جو فوج کو چھ ماہ کی پیشگی تنخواہ ادا کرنے کے بعد بچا تھا۔ بخت خاں کے دہلی پہنچنے پر بہادر شاہ نے اپنے خسر احمد قلی خاں کو اس کے استقبال کے لیے بھیجا۔ دربار میں بلا کر اسے "فرزند"، "لارڈ گورنر بہادر" اور "معز الدولہ" کے خطابات عطا کیے اور تمام افواج کا کمانڈر انچیف مقرر کر کے جملہ فوجی و ملکی انتظامات اس کے سپرد کر دیے۔

دہلی میں بخت خاں کو بیک وقت دو محاذوں پر لڑنا پڑا۔ ایک طرف تو انگریزوں کی زبردست فوجی طاقت سے مقابلہ تھا اور دوسری طرف قلعۂ معلیٰ کی پستی اور شہر دلی کی بدنظمی سے سابقہ تھا۔ پورا شہر انتشار، افراتفری، بدامنی اور بدنظمی کا شکار تھا۔ سپاہیوں نے لوٹ کھسوٹ مچا رکھی تھی اور ایسا اکثر شہزادوں اور امراء کے ایما پر ہوتا تھا، جو طرح طرح کی سازشوں میں ملوث تھے۔ سب کو اپنی اپنی پڑی تھی۔ نہ کسی کو بہادر شاہ کا لحاظ تھا نہ ملک کا خیال۔ امرا و عمائدین میں سے بہت سے وطن کے غدار اور انگریزوں کے جاسوس تھے۔ بخت خاں کو پہلے محاذ پر تو اچھی خاصی کامیابی ملی بھی اور ممکن تھا کہ مکمل کامیابی بھی مل جاتی، لیکن دوسرے محاذ پر تمام تر پرخلوص کوششوں کے باوجود ناکامی نصیب ہوئی، جو بالآخر پہلے اور زیادہ اہم محاذ پر بھی ناکامی کا سبب بن گئی۔ نہ اس کا حسنِ انتظام کام آیا نہ سخت قوانین کا نفاذ۔ دربار کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں اور بخت خاں کے خلاف آئے دن نئی نئی الزام تراشیوں نے اس کی ساری کوششوں اور منصوبوں پر پانی پھیر دیا، اور بالآخر ۱۹ ستمبر، ۱۸۵۷ء کو دہلی پر انگریزوں کا مکمل قبضہ ہو گیا۔ بہادر شاہ قلعہ چھوڑ کر ہمایوں کے مقبرے چلے گئے۔ اس نازک وقت میں بخت خاں نے بہادر شاہ سے اپنے ساتھ کسی محفوظ مقام پر چلنے اور وہاں سے ازسرِ نو انگریزوں کے خلاف تیاری کرنے کے لیے بہت اصرار کیا۔ بہادر شاہ شروع

ہیں آمادہ بھی ہو گئے ہیں لیکن انگریزوں کے زر خرید مرزا الٰہی بخش نے انھیں کچھ اس طرح ورغلایا کہ انھوں نے اپنا ارادہ بدل دیا۔ پھر بہادر شاہ ظفر اور ان کے بیٹوں کا جو حشر اور ہندوستان کی قسمت کا جو فیصلہ ہوا وہ سب جانتے ہیں البتہ بخت خاں کا کیا ہوا، یہ کوئی نہیں جانتا۔ اس ہزیمت کے بعد وہ دہلی سے ایسے روپوش ہوئے کہ آج تک ان کا پتہ نہ چل سکا۔ خود انگریز ساری کوششوں کے باوجود ان کا پتہ نہ لگا سکے۔ بخت خاں کا تذکرہ لکھنے والے تمام اصحاب رائے اس خیال پر متفق ہیں کہ اگر بہادر شاہ بخت خاں کا کہنا مان لیتے تو ہندوستان کی تاریخ کا کچھ اور ہی رخ ہوتا۔

بخت خاں ایک جاں باز سپاہی، سچا مجاہد اور عظیم انسان تھا۔ اس کی ہمت، شجاعت اور عظمت کردار کی تعریف ان تمام اہل قلم نے کی ہے جنھیں اس کی شخصیت اور کارناموں کے مطالعے سے اس پر قلم اٹھانے کی تحریک ملی۔ بخت خاں کے بارے میں ممتاز حسن کی یہ رائے اس کی سچی تعریف اور اسے صحیح خراج تحسین ہے:

"بخت خاں کوئی معمولی باغی یا موقع شناس سپاہی نہیں تھا۔ وہ ذاتی نفع کی غرض سے جنگ آزما نہیں ہوا۔ اس نے دولت یا جائداد سمیٹنے کی کوشش نہیں کی۔۔۔ اس نے کبھی ملک گیری کی ہوس نہیں کی اور وہ دہلی میں اور دوسرے مقامات پر برابر جہاد کے لیے لوگوں کو جوش دلاتا رہا۔۔۔ جس مقصد کے لیے اس نے جنگ آزمائی کی، وہ برصغیر ہند و پاک کی آزادی تھی۔ کوئی معمولی جانباز ہزیمتیں اٹھانے کے بعد اپنے نصب العین پر ایسی مضبوطی کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا تھا اور نہ کوئی معمولی جنرل شکست فاش اٹھانے کے باوجود جدوجہد جاری رکھنے کے لیے اس قدر عزم صمیم سے کام لے سکتا تھا۔"

○

قاضی عبدالغفار (مرحوم)

حاجی جان محمد چھوٹانی

دوسرا وفد خلافت (۱۹۲۲ء) جب وزیراعظم لائیڈ جارج کی دعوت پر انگلستان گیا تھا" قاضی عبدالغفار اس وفد کے معتمد کی حیثیت سے شریک تھے۔ اس وفد میں سر آغا خاں کے علاوہ سیٹھ چھوٹانی (صدر خلافت کمیٹی)، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، مشیر حسین قدوائی اور سید حسن امام شامل تھے۔ اس وفد کی روداد قاضی صاحب نے نقش فرنگ کے نام سے تحریر فرمائی تھی جو کتابی شکل میں ۱۹۲۲ء میں شائع ہو چکی ہے لیکن نقش فرنگ کی اشاعت کے بیس سال بعد ۱۹۴۲ء میں انھوں نے اس کتاب پر ایک مبسوط دیباچہ تحریر فرمایا تھا کہ اسے دوسری اشاعت میں شامل کیا جائے لیکن یہ ممکن نہ ہو سکا۔ یہ مضمون اسی دیباچے کا ایک باب ہے جو جامعہ کے قارئین کی نذر کیا جا رہا ہے۔ نقش فرنگ کی دو سال کی محنت کے بعد میں نے دوبارہ مرتب کی ہے جس میں اس غیر مطبوعہ دیباچہ کے علاوہ قاضی عبدالغفار کا خاکہ اور دوسری چیزیں بھی شامل کی گئی ہیں۔ اس دیباچہ کی خصوصیت یہ ہے کہ وفد کے ہر رکن کا خاکہ بھی تحریر کیا گیا ہے۔ اس کتاب کو مکتبہ جامعہ (نئی دہلی) شائع کر رہا ہے۔ (سری نواس لاہوٹی) ❁

دوسرا وفد خلافت جب وزیراعظم لائیڈ جارج کی دعوت قبول کر کے انگلستان گیا تو اس کے اراکین کی (جس میں اکثر برطانوی حکومت کے نامزد کردہ تھے) اکثریت مسلمانوں کے ان حقیقی لیڈروں پر مشتمل نہ

❁ قاضی عبدالغفار (مرحوم) کا یہ مضمون ہمیں محترم سری نواس لاہوٹی (راجستھان بھون، دارالشفاء، حیدرآباد ۵۰۰۰۲۴) سے موصول ہوا۔ اس کے لیے ادارہ ان کا بے حد ممنون ہے۔ (ادارہ)

تھی جن کے ہاتھوں میں اس وقت ملت کی باگ تھی، بلکہ وفد کے صدر ہمارے مرحوم سیٹھ چھوٹانی (بمبئی) تھے اس لیے کہ وہ خلافت کمیٹی کے صدر تھے اور اس لیے کہ حضور وزیر اعظم نے ان کو یاد فرمایا تھا، اس لیے کہ وہ دولت مند تھے اور اس زمانے میں قومی تحریک کے لیے اپنی دولت صرف کر رہے تھے لیکن اس کے سوا وہ کچھ بھی نہ تھے۔ علی برادران ان کے داہنے اور بائیں بازو پر اس صدارت کے دو بڑے رکھوالے تھے اور وہی ضمیر صدارت کے پاسباں بھی تھے! سیٹھ صاحب کی گاڑی سونے چاندی کی بھری ہوئی تھیلیوں سے لدی ہوئی تھی اور یہ اس کے مضبوط گھوڑے تھے جو سیاسیات کے دشوار راستوں پر اس گاڑی کو گھسیٹ رہے تھے! اس میں شک نہیں کہ مرحوم سیٹھ چھوٹانی ایک مخلص انسان تھے مگر ان کی تاجرانہ ذہنیت کبھی کبھی خرچ کی ہوئی دولت کا معاوضہ بھی مانگا کرتی تھی! وہ اس وفد کے صدر تھے اور میں وفد کا معتمد تھا اس لیے دن رات کے چوبیس گھنٹوں میں سے کم و بیش اٹھارہ گھنٹے ان کی خدمت ہی گزرتے تھے اور بہت قریب سے میں نے اس شخص کے اندر "سیٹھ" اور "انسان" کی آویزش کو دیکھا۔ یہ دونوں یعنی "سیٹھ" اور "انسان" صدر خلافت کے وجود میں بسا اوقات دست و گریبان رہا کرتے تھے۔ ان کے اندر جو "سیٹھ" تھا وہ ہار، پھول، جلوس اور زندہ باد کے نعرے مانگتا تھا اور جو "انسان" تھا اس کی انسانیت دردمند تھی۔ وہ کچھ خدمت بھی کرنا چاہتی تھی اور اسلام پر اپنا کچھ قربان بھی کرنا چاہتی تھی! ـــــ "سیٹھ" اپنے لیے کچھ لینا چاہتا تھا اور "انسانیت" دوسروں کو کچھ دینا چاہتی تھی ـــــ اس طرح ایک ہی وجود میں یہ دو قوتیں جھگڑتی رہتی ہیں ـــــ کبھی ایک کا پلہ بھاری ہو جاتا تھا اور کبھی دوسرے کا ـــــ مگر شوکت علی (مولانا) نفسیات کے بہت بڑے اور کاروان ماہر تھے۔ ان پلوں کا توازن قائم رکھتے تھے اور جب تک حکومت ہند کی ناراضگی نے سیٹھ چھوٹانی کے کاروبار پر آخری ضرب نہ لگائی اور ان کی دولت نے ان سے بے وفائی شروع نہ کی یہ توازن قائم رہا۔ اس کے بعد جو کچھ ہوا اس کا تذکرہ کرنا ان اوراق میں مدنظر نہیں۔

لندن میں سیٹھ صاحب مرحوم کے مشاغل کے بعض پہلو بہت ہی تبسم آفریں ہوا کرتے تھے۔ مثلاً ان کا یہ شوق کہ انگریزی میں بات چیت کریں! انگریزی زبان سے مرحوم کی شناسائی بہت ہی خفیف تھی لیکن وہ سمجھتے تھے کہ وہ انگریزی کافی خوب بول لیتے ہیں۔ ہندستانی میں مرحوم کا تکیہ کلام تھا "اپنے ہے سو" اور جب وہ انگریزی بولتے تھے تو یہ "اپنے ہے سو" کا پیوند اس میں بھی ہر دو

فقروں کے بعد لگا دیتے تھے مثلاً جب فرماتے کہ I am very glad to see yof تو یہ فقرہ ادا اس طرح ہوتا کہ I am اپنے ہے سو very glad to see you وفد کے اراکین نے طے کر دیا تھا کہ سیٹھ صاحب انگریزی میں کسی سے بات نہ کریں اور عموماً ترجمانی کی خدمت میرے سپرد ہوتی تھی۔ پھر بھی جب انگلستان کے معززین یا صحافتی نمائندے صدر وفد سے ملنے آتے تھے اور باتیں شروع ہوتی تھیں تو بار بار وہ انگریزی بولنے لگتے تھے اور مجھے بار بار اردو میں کہنا پڑتا تھا کہ سیٹھ صاحب! اردو بولیے! مرحوم کی بڑی خوبی یہ تھی کہ ان کی فطرت سادہ تھی، جس کو اپنا خیر طلب اور دوست سمجھتے تھے اس کی بات فوراً مان لیتے تھے، اپنی غلطی تسلیم کر لیا کرتے تھے، دولت کا غرور ایسا نہ تھا کہ مشوروں کو ٹھکرا دے، پھر بھی میرا یہ فرض میرے لیے بہت ہی مشکل تھا کہ ہر وقت اس قسم کے احتیاطی مشورے دیتا رہوں!——

لندن جا کر سیٹھ صاحب کے دل میں یہ خواہش پیدا ہوئی کہ وہ انگریزی لباس استعمال کریں، مجھ سے آکر کہا تو میں نے کہا، یہ آپ کے لیے مناسب نہیں! پتلون اور شیروانی جو آپ پہنتے ہیں آپ کے لیے بہت ہی موزوں ہے۔ سن کر خاموش ہو گئے لیکن ان کے دل میں وہ کھٹک باقی رہی، ایک دن کیا دیکھتا ہوں کہ نائٹڈ اسٹریٹ کے ایک ٹیلر کے یہاں سے (۶) بڑے بکس آئے ہیں اور تقریباً دو سو پونڈ کا ایک بل ان کے ساتھ ہے۔ "ہائیں! یہ کیا؟" معلوم ہوا سیٹھ صاحب آرڈر دے آئے تھے۔ اب جو بکس کھولے گئے تو کسی بکس میں ایک مارننگ سوٹ، کسی میں ایک فراک سوٹ! تین مارننگ سوٹ اور تین فراک سوٹ، بالکل مکمل یعنی ٹائی، رومال، موزے اور جوتے! بہر حال بل تو ادا ہی کیا گیا مگر اس دن میں نے ذرا تلخ لہجے میں ان کو مخاطب کیا! سیٹھ صاحب! یہ کیا فضول حرکت آپ نے کی! بھلا آپ کے لیے یہ بھیس بدلنا کیوں کر مناسب ہوگا؟ میں تو آپ کو یہ سوانگ نہ بھرنے دوں گا!——

میری طرف شرمائی ہوئی آنکھوں سے دیکھا اور کہنے لگے۔ بہت اچھا قاضی صاحب، میں نہیں پہنوں گا۔ تو یہ پھر ہوگا کیا؟ ان کپڑوں کا جن کی قیمت تین ہزار روپے ادا کر دی گئی ہے۔ کچھ سوچا اور سوچ کر فرمانے لگے، جی! کچھ حرج نہیں میرے نوکر پہن لیں گے (سیٹھ صاحب کے ساتھ دو نوکر بھی لندن گئے تھے) مرحوم اپنے کاروبار میں بہت ہوشیار اور کامیاب تاجر تھے لیکن جب تک لندن میں ان کا ساتھ رہا اور وفد کے معتمد کی حیثیت سے میں ان کے اخراجات کے حساب کتاب کا ذمہ دار رہا،

بارہا جتانے کے باوجود بھی سیٹھ صاحب ہمیشہ ایک پونڈ کے نوٹ کو ایک ہی روپے کا ہندوستانی نوٹ سمجھتے رہے! ــــــ یا ممکن ہے کہ ان کی فطری نیاضی نے محض تجاہل عارفانہ کی یہ صورت اختیار کرلی ہو! بمبئی سے روانہ ہوکر جب ہم لوگ مارسیلز پہنچے تو سیٹھ صاحب نے مجھے حکم دیا کہ جہاز کے ان ملازمین کو جو ہماری خدمت کرتے تھے پانچ پانچ پونڈ انعام دے دیا جائے! میں نے کہا کہ بھی کہ یہ مجموعی رقم چھے سو روپے ہے، زیادہ ہو جاتی ہے، مگر ــــ سمجھے یا نہ سمجھے ــــ فرمانے لگے، جی ہاں! جی ہاں دے دیجیے قاضی صاحب!! میں نے پی۔ اے۔ او' کے ان ہی جہازوں پر بڑے بڑے گورنروں اور انڈین سول سروس کے عہدے داروں کو پانچ یا دس شلنگ فی کس سے زیادہ انعام دیتے ہوئے کبھی نہ دیکھا تھا اور چونکہ عمر بھر سیٹھوں اور رئیسوں کی پرچھائیوں سے بہت دور رہا ہوں اس لیے یہ پہلا تجربہ میرے لیے، تعجب انگیز بھی تھا اور تمسخر انگیز بھی!

غرض کہ سیٹھ چھوٹانی کے بہت ہی دلچسپ قصے ہیں جو میں اب لکھتا تو نہیں مگر دوستوں کو جی کھول کر سنایا کرتا ہوں۔ ان قصوں میں مرحوم کی خوبیوں کا پہلو بھی میں کبھی نظر انداز نہیں کرتا! دولت کا گر در پیش کچھ عجیب ہوا کرتا ہے، حیدرآباد میں رہ کر کبھی کبھی ایسے مناظر سے لطف اندوز ہونے کا موقع ملا کرتا ہے اور اب نوابوں اور راجوں اور سیٹھوں اور جاگیرداروں کے متعلق میں نے اپنا ایک فلسفہ مستحکم کرلیا ہے اس لیے ان صحبتوں کو دور سے دیکھتا ہوں، منغض کم ہوتا ہوں اور لطف زیادہ اٹھاتا ہوں۔ بیہودگیوں کی بیہودگی سے زیادہ ان کے مزاحی پہلو پر نظر رکھتا ہوں! ــــــ لندن کے دوران قیام میں میرے ایک عزیز دوست جو وفد کے ساتھ ہی ٹھہرے ہوئے تھے اس فلسفہ سے زیادہ مانوس نہ تھے اس لیے ایک دن سخت بے لطفی کا باعث ہوگئے! ہوا یہ کہ سیٹھ صاحب کے دونوں نوکروں نے پہلی دفعہ انگریزی لباس پہنا' قمیص اور کوٹ اور پتلون کی تمام منزلیں تو آسان ہوگئیں لیکن مشکل آ پڑی 'ٹائی' کے معاملے میں، اس کی گرہ ان چھوکروں کے بس کی بات نہ تھی ــــ گویا ہندوستان کی سیاسی گرہ تھی ــــــ ان میں سے ایک جو سیٹھ صاحب کے مصاحب خاص تھے، جب ٹائی کی گرہ نہ باندھ سکے تو گھبرائے ہوئے ہمارے ان دوست کے کمرہ میں داخل ہوئے، 'جی .... صاحب' ذرا میری ٹائی تو باندھ دیجیے'، انھوں نے

بہت ہی مسکراتے ہوئے درخواست پیش کی! بمبئی میں سیٹھ صاحب کے سب ہی دوست ان ملازمین کی خاطرداری کا لحاظ رکھتے ہوں گے، لہٰذا لندن میں وہ اس بات کو کیا سوچتے کہ جس شخص سے وہ اپنی ٹائی باندھنے کی خواہش کر رہے ہیں وہ آکسفورڈ کا ایم۔اے، ایل ایل۔بی۔ ہے! بڑھے چلے آئے اپنی ٹھوڑی اونچی کرکے ان دوست کے سامنے کھڑے ہو گئے ــــــ مگر بجائے اس کے کہ ان کا ہاتھ چھوکرے کی ٹائی کی طرف بڑھتا ایک زوردار اور چٹخارے دار آواز آئی ــــــ تڑاق!! اور چھوکرے کا منہ شمال سے جنوب کی طرف پھر گیا! ایک ہی "تڑاق" کے بعد جو وہ بھاگا تو سیدھا سیٹھ صاحب کے کمرہ میں! وہاں کیا داد فریاد ہوئی اس کی تو خبر نہیں! مگر تھوڑی دیر بعد ہم بلائے گئے، اندر جو گئے تو دیکھا کہ سیٹھ صاحب بیچارے زار و قطار رو رہے ہیں! "ہیں، ہیں، سیٹھ صاحب! خیریت، خیریت"؟ بسور بسور کر کہنے لگے۔ دیکھیے نہ قاضی صاحب، اپنے ہے سو ..... صاحب نے اس چھوکرے کے منھ پر چانٹا مارا! (اپنے ہے سو) وہ گیا اپنی ٹائی بندھوانے اور انھوں نے بجائے اس کے کہ منع کر دیتے اور کہہ دیتے کہ جا! (اپنے ہے سو) ہم نہیں باندھتے، اس غریب کے گال پر (اپنے ہے سو) ایسا طمانچہ مارا کہ پانچوں انگلیاں اُچھل آئیں!! بھلا دیکھیے تو قاضی" ــــ قاضی صاحب نے دیکھا اور دیکھا کہ آکسفورڈ کے ایم۔اے ایل۔ایل۔بی کی پانچوں انگلیاں صاحبزادے کے رخسار پر اپنا نقش بنا گئی تھیں!! ــــــ القصہ یہ داستان ڈاکٹر انصاری مرحوم تک پہنچی، رات کو جب ہم سب حسب معمول اپنے کمبل لپیٹے ہوئے ان کے کمرے میں آکر بیٹھے تو ڈاکٹر صاحب نے مسکراتے ہوئے سوال کیا؟ کیوں بھئی! اس غریب کے گال پر اتنا بڑا نشان کیوں بنا دیا، ٹائی باندھنا ایسا کیا گناہ تھا، بیچارے کی ٹائی باندھ دی ہوتی! ــــ غرض یہ کہ عمر میں پہلی دفعہ دولت کی دیوی کے اس قدر قریب رہ کر کچھ ایسے تماشے بھی دیکھے! وہ زمانہ مزاج کی گرمی کا تھا، غصہ جلد آ جاتا تھا اور سیٹھوں اور رئیسوں کی یہ ادائیں بہت ناپسندیدہ معلوم ہوتی تھیں۔ لیکن اب! وہ ادائیں پسند تو اب بھی نہ آئیں، کیا ان کے مزاحی اور احمقانہ پہلو سے لطف اندوز ہونے کا فلسفہ اب مکمل ہو چکا ہے! اس لیے کہ کبھی سونے چاندی کی کسی پرچھائیں

کے قریب گذر جاتا ہوں تو ہنستا، مسکراتا گزر جاتا ہوں ـــــ جیسے باغ حیوانات کے کسی پنجرے میں کوئی عجیب الخلقت جانور دیکھ لیا!!

باوجودیکہ وفد کے واپس آنے کے بعد بعض سیاسی اختلافات پیدا ہوئے اور ہم لوگوں سے سیٹھ صاحب کے تعلقات خراب ہو گئے لیکن دل کے گوشہ میں ان کی یاد باقی ہے اور ان کی محبت و فطرت کی سادگی جو مجھے اس وقت بھی پسند تھی اور اب بھی یاد آتی ہے ـــ خدائے تعالیٰ ان کو جوار رحمت میں جگہ دے۔

(بقیہ صفحہ ۵۳ کا)

سے خطرہ ہے اور نہ اسرائیل سے بلکہ انھیں خود اپنے ہی لوگوں سے خطرہ ہے۔ اس واقعہ نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ جنگ اور سیاست میں دوست ہمیشہ دوست نہیں رہتے اور نہ ہی دشمن مستقل دشمن۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو عراق ایران کے تئیں اپنی پالیسی کیونکر تبدیل کرتا۔ دراصل عراقی حملہ دونوں دشمنوں کو قریب لانے میں بڑا معاون ثابت ہوا ہے اور اس طرح دونوں کے درمیان باضابطہ معاہدہ ہونے سے پیشتر ہی تعلقات استوار ہونے لگے ہیں۔ اس واقعہ نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ جو ملک جنگ میں ساتھ دیتے رہیں وہ جنگ کے بعد خود بھی اسی کے ہاتھوں جارحیت کا شکار ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ موجودہ دور میں تمام ملکوں کو مساوی حقوق حاصل ہیں تاہم اب چھوٹے ملکوں کا اپنے ہمسایہ بڑے ملکوں سے خوف زدہ ہونا فطری ہوگا۔ اس حملہ نے اُردن کے شاہ حسین اور فلسطینی رہنما یاسر عرفات کے لیے بڑی پریشانیاں پیدا کر دی ہیں۔ نہ تو وہ عراق سے ناطہ توڑ سکتے ہیں اور نہ دوسروں سے رشتہ جوڑ سکتے ہیں۔ پاکستان کی توجہ اب سعودی عرب، ایران اور متحدہ عرب امارات پر مرکوز ہو جائے گی کیونکہ اسے عراق سے کبھی کوئی توقع نہیں رہی۔ ویسے بھی عراق نے ہمیشہ کشمیر کے مسئلہ پر ہندوستان کے موقف کی حمایت کی ہے۔

بہر صورت کویت پر حملہ کر کے صدام حسین نے غلطی کی ہے یا جارج بش امریکی افواج کو خلیج میں داخل کر کے بہت بڑی غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں ـــ اس کا فیصلہ تو آنے والا وقت ہی کرے گا۔"

سید محمد عزیز الدین حسین

عبدالرحیم خان خاناں کا مقبرہ

فنی خصوصیات کا مطالعہ

عبدالرحیم خان خاناں (۱۵۵۶-۱۶۲۶ء) بیرم خاں کا لڑکا تھا جو اکبر بادشاہ (۱۵۵۶-۱۶۰۵ء) کا اتالیق تھا۔ عبدالرحیم فعل منصب دار تھا۔ اس کا شمار اس دور کے علماء میں بھی تھا۔ اس نے بابر بادشاہ کے لکھے ہوئے بابرنامہ کا ترکی زبان سے فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ عبدالرحیم خاص طور سے اپنی ہندی شاعری کی وجہ سے عوام و خواص میں کافی مشہور ہے۔ عبدالرحیم کے انتقال کے بعد اس کو اس مقبرہ میں دفن کیا گیا جو متھرا روڈ پر موجودہ نظام الدین ویسٹ کے قریب اسی مقصد کے تحت تعمیر کیا گیا تھا۔

ہندوستان میں ترکوں کی حکومت قائم ہونے کے بعد فن تعمیر میں کافی ترقی ہوئی۔ ترکوں نے مسجدیں، قلعے، مدرسے اور مقبرے تعمیر کرائے۔ فن تعمیر کسی بھی دور کی تاریخ سمجھنے کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ اس دور کی عمارتیں لوگوں کے مذہبی اور فنی رجحانات پر روشنی ڈالتی ہیں اور اس زمانے کے سماجی اور مذہبی حالات کا پتہ چلتا ہے۔ دہلی سلطنت سے لے کر مغل بادشاہوں کے دور تک فن تعمیر میں کافی تبدیلیاں وجود میں آئیں اور خاص طور سے ان عمارتوں کے نقشوں میں، پلان میں، گنبد اور محراب کی ساخت میں۔ اس فہرست میں ہم التتمش، بلبن اور غیاث الدین تغلق کے مقبرے اور لودی عہد کے مقبروں کو شامل کر سکتے ہیں۔ آہستہ آہستہ فنی لحاظ سے مقبروں کی تعمیر میں تبدیلیا

ڈاکٹر سید محمد عزیز الدین حسین، شعبۂ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

تی رہیں۔ لیکن مغلوں کی حکومت قائم ہونے کے بعد جہاں دوسرے فنون میں ترقی ہوئی فن تعمیر میں بھی مغل بادشاہوں کی دلچسپی کی وجہ سے ترقی ہوئی۔ دراصل مغل فن تعمیر خود ہندوستان کی فن تعمیر کی تاریخ میں ایک اہم باب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ مغلوں کی زندگی کے بارے میں سمجھ بھی دوسروں سے کافی مختلف تھی۔ اور اسی سمجھ کا اثر یہ ہوا کہ جب مغل فن تعمیر کا سلسلہ شروع ہوا تو ایرانی اور ہندوستانی فن تعمیر کی خصوصیات کو جمع کر کے اس فن کی بنیاد ڈالی گئی۔ ہندوستانی تہذیب اور ہندوستانی فن تعمیر کی خصوصیات کو مغلوں نے زندگی کا حصّہ بنا لیا۔ اس طرح سے ان دونوں تہذیبوں کا ملن کسی قانون یا حکم کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ دونوں تہذیبوں کی خصوصیات نے ایک دوسرے میں ضم ہو کر ایک نئی تہذیب کو جنم دیا۔

مغلوں کی حکومت قائم ہونے کے بعد جو خاص تعمیری کارنامہ مغلوں نے انجام دیا وہ ہمایوں کا مقبرہ ہے۔ یہ مقبرہ فنّی لحاظ سے ہندوستان میں عہد سلطنت کے تعمیر شدہ مقبروں میں جداگانہ حیثیت کا حامل ہے۔ خاص طور سے ہمایوں کے مقبرہ کا پلان، چاروں طرف باغات، اونچی سطح پر اصل مقبرہ کی تعمیر اور دوہرا گنبد جس کی وجہ سے اندرونی حصّہ بھی روشن رہا اور اس کی خوبصورتی سے باہر سے دیکھنے میں بھی اضافہ ہو گیا۔ پھر اسی گنبد کی گردن بھی بلند ہو گئی۔ ان تمام چیزوں نے ہمایوں کے مقبرہ اور پچھلے دور میں تعمیر شدہ مقبروں میں ایک لائن کھینچ دی۔

عبدالرحیم خان خاناں کا مقبرہ بھی ان فنّی مشتقوں کا ایک نمونہ ہے۔ اس کا بھی پلان مقبرہ کے چاروں طرف ایک فصیل، اونچی سطح پر مقبرہ کی تعمیر، دوہرا گنبد وغیرہ بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ مغل دور میں جتنے مقبرے تعمیر ہوئے یعنی ہمایوں کے مقبرے سے ممتاز محل کے مقبرے تک عبدالرحیم کا مقبرہ مغل فن تعمیر کے ارتقاء کی ایک اہم کڑی ہے۔

عوام اس کو "کھنکھنا کا گنبد" کے نام سے پکارتے ہیں۔ عبدالرحیم کا یہ مقبرہ ہمایوں کے مقبرے اور بارہ پلہ کے درمیان واقع ہے۔ سر سید احمد خاں نے اپنی کتاب آثار الصنادید میں عبدالرحیم کے مقبرہ کا مختصر طور پر ذکر کیا ہے۔ سر سیّد کا کہنا ہے کہ "عبدالرحیم بن بیرم خاں ۱۰۳۶ھ ۱۶۲۶ء میں بہتّر سال کی عمر میں انتقال کے بعد اسی مقبرہ میں دفن ہوا۔" بشیر الدین احمد نے اپنی کتاب

واقعات دارالحکومت دہلی میں عبدالرحیم کے مقبرے کا مفصّل ذکر کیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ عبدالرحیم کے مقبرہ کا زیادہ تر سنگِ مرمر اور سنگ سرخ صفدر جنگ کے مقبرہ میں استعمال کرلیا گیا۔ اس کے بعد قریب کے ٹھیکیدار بھی اکثر اپنی ضرورت کے مطابق اس مقبرہ سے پتھر لے گئے۔ ایک ظلم اس مقبرے پر یہ ہوا کہ اس کے قریب سے ایک گندا نالا نکال دیا گیا۔ قریب کے رہنے والے لوگ عبدالرحیم کے مقبرے میں کھانا پکاتے ہیں جس کی وجہ سے اس کی دیواریں کالی ہو گئی ہیں۔ سرسید اور بشیرالدین نے جو نقشے عبدالرحیم کے مقبرے کے دیے ہیں اس میں اس کے مشرقی اور مغربی جانب کچھ اور عمارتیں بھی تھیں جو اب تباہ ہو چکی ہیں اُن کا وجود ہی نہیں رہا۔ ہندوستان میں انگریزی راج کے قائم ہونے کے بعد ہندوستانی آثار قدیمہ کو کافی نقصان پہنچا اس لیے کہ انگریز ان آثار کے بھی دشمن ہو گئے جو ایک ملی جلی ہندوستانی تہذیب کا نتیجہ تھے۔

ہندوستان کے آزاد ہو جانے کے بعد ان آثار قدیمہ پر کوئی خاص توجہ نہیں دی گئی۔ قومی یکجہتی کی بات سیاسی پلیٹ فارم پر تو ہوتی رہی جو اشخاص عہدِ وسطیٰ میں قومی یک جہتی کے علمبردار تھے جن میں عبدالرحیم خانخاناں کا نام سرفہرست ہے ان کا مقبرہ اس آزاد ہندوستان میں کس مپرسی کے عالم میں ہے ابھی حال ہی میں آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا نے عبدالرحیم خان خاناں کے مقبرے کو اس فہرست میں داخل کرلیا ہے کہ جو آثار قومی اہمیت رکھتے ہیں اس کا بورڈ لگا دیا گیا ہے عبدالرحیم خانخاناں نہ صرف اپنی جبلت ہی میں غریب پرور تھے بلکہ آج بھی ان کے مقبرے کی مشرقی جانب جھگیاں پڑنی شروع ہو گئی ہیں۔

عبدالرحیم کے مقبرے کی تعمیر ایک منزل پلیٹ فارم بنا کر کی گئی۔ اس کے چاروں طرف ستو ستر محرابیں ہیں۔ یہ محرابیں اندرونی حصے میں اصل محرابی نقشے پر قائم ہیں لیکن اس محراب کے اوپری حصہ پر جہاں سنگ سرخ کا استعمال کیا گیا ہے وہ ہندوستانی فن تعمیر پر ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مقبرے کی باہری محرابوں میں بھی ہندوستانی اور ایرانی فن تعمیر کو ضم کر دیا گیا۔ اس مقبرے کی شمالی اور جنوبی محرابوں پر "یا اللہ" کندہ ہے۔ لیکن مشرقی اور مغربی محرابوں پر پھول بنا کر ان محرابوں کو سجایا گیا ہے عبدالرحیم کی اصل قبر اس مقبرے کے زمین دوز کمرے میں واقع ہے جہاں سیڑھیوں کے ذریعہ پہنچا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ حصہ بھی آج کل بند ہے۔

مقبرہ کے چاروں طرف ایک وسیع پلیٹ فارم ہے۔ مقبرہ کے عقب میں ایک خوبصورت فوارہ ہے جو پانی کے دو چوکور حوض سے نالیوں کے ذریعہ جڑا ہوا ہے۔ اتنی بلندی پر یہ فوارہ کیسے کام کرتا تھا۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا۔ اس لیے کہ اس بلندی پر پانی کہاں سے پہنچتا ہوگا۔

مقبرے کی اصل عمارت چوکور اور دو منزلہ ہے۔ مقبرے میں داخلہ کے لیے چار بلند محرابیں ہیں جن کو سنگِ مرمر سے سجایا گیا ہے اور ہر محراب کے چاروں طرف چار چھوٹی محرابیں ہیں جس کی وجہ سے اس کی خوبصورتی میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ صدر دروازہ کے دونوں طرف زینہ ہے جس سے مقبرہ کی دوسری منزل پر جایا جا سکتا ہے۔ چونکہ آج کل دروازے بند ہیں لہٰذا یہ نہ معلوم ہو سکا کہ اوپر کی منزل کی کیا شکل و صورت ہے۔ مقبرہ کے چاروں کونوں پر چار ہشت پہل کمرے ہیں۔ دوسری منزل پر چاروں طرف چار محرابیں ہیں جن کے ذریعہ ہال میں روشنی اور ہوا کا انتظام ہے۔ اس ہال کے بیچ میں عبدالرحیم کی قبر ہے جس کا پتھر وغیرہ سب غائب ہو گیا۔ ایک خاص بات یہ ہے کہ عام طور سے مقبرہ کی مغربی جانب بھی بلند محراب ہے جو آمد و رفت کے لیے کھلی ہوئی ہے اور اسی محراب میں ایک قبر بھی ہے۔ قبر کا بھی پتہ نہ چل سکا کہ کس شخص کی یہ قبر ہے۔

مقبرہ کی دیواروں پر پلاسٹر پر قرآنی آیات لکھی ہوئی ہیں۔ شمالی و جنوبی دیوار پر "قل ھو اللہ" اور "یا مالک یا حافظ" کا طغریٰ ہے۔ مشرقی دیوار پر "قل اعوذ" اور مغربی دیوار پر "قل اعوذ برب الفلق" کا طغرا ہے۔ چھوٹی محرابوں کے اوپر "کلّ من علیھا فان" لکھا ہے۔

اس مقبرہ کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اوپر دوہرا گنبد ہے، جس نے مقبرے کی اندرونی اور بیرونی خوبصورتی اور شان میں اضافہ کر دیا ہے۔ گنبد کے چاروں طرف عجیب منظر ہے کہ ہندوستانی طرز کی چھتریاں، ایرانی طرز کے گنبد کو اپنے حلقے میں لیے ہوئے ہیں۔ عبدالرحیم کے اس مقبرے میں ہندوستانی اور ایرانی فنِ تعمیر کی فنی خصوصیات کو اس سلیقہ کے ساتھ یکجا کیا گیا ہے کہ یہ مقبرہ عبدالرحیم خانخاناں کے جذبہ کی تصویر بن گیا ہے۔

آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا کی جانب سے عبدالرحیم خانخاناں کے مقبرے کے تجدد اور بحالی کی تعمیر کا جو کام شروع ہوا ہے اس میں مغل فنِ تعمیر کے جمالیاتی پہلو کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ تاریخی عمارتوں کے تجدد اور بحالی کے سلسلہ میں ہمیشہ اصل تعمیر کو نمونہ بنایا جاتا ہے اور

(باقی صفحہ ۵۲ پر)

کوشش ہوتی ہے کہ حتی الامکان اسے اس کی اصل شکل کے قریب تر رکھا جائے۔ وسط ایشیا میں موجودہ سوویت حکومت نے عہد وسطیٰ کی تاریخی عمارتوں کی بحالی کا کام بڑی احتیاط اور تاریخی اور فنی حس کے ساتھ انجام دیا ہے جو آثار قدیمہ کے اصولوں کا تقاضہ ہے۔ ہمارے ملک میں عہد وسطیٰ کی عمارتوں کی بحالی اور بقا کا کام اسی طرز پر ہونا چاہیے۔ ہماری تمنا ہے کہ خانخاناں کا مقبرہ انھیں کا مقبرہ نظر آئے۔ معمولی اینٹ گارے اور مسالے کا صرف تودہ نہ بن جائے۔ مغل عہد کی جالیات کا نمونہ ہو۔ متعلقہ محکمہ کو اس طرف خاص توجہ دینا چاہیے۔

(بقیہ صفحہ ۵۶ کا)

سے کر رہے تھے بلکہ اس سے بھی قبل تقسیم بنگال کے خلاف چل رہی تحریک کے دنوں سے ہی کر رہے تھے اور آخر تک کرتے رہے۔ اس کے علاوہ مولانا نے اپنی سیاست کے ابتدائی ایام میں اسلامی اصطلاحوں کا سہارا لیا تو ایسا نہیں تھا کہ بعد میں انھوں نے ان اصطلاحوں کو بالکل ہی ترک کر دیا ہو۔ ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ الہلال میں انھوں نے اسلامی اصطلاحوں کے ذریعہ جمہوری نظام قائم کرنے کی بات کی تھی نہ کہ مذہبی نظام کی۔ اس طرح کی اور کئی باتیں ایسی تھیں جہاں سلسلہ کی کڑی کبھی ٹوٹی نہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ وقت اور حالات کے تقاضہ کے تحت اپنا پلیٹ فارم بدلتے رہے۔ اگر یہ کہا جائے تو بیجا نہ ہو گا کہ مولانا کی زندگی کو ادوار میں تقسیم کرنے کے باوجود ربط و تسلسل کی خوبی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس کتاب کی ایک کمی یہ بھی ہے کہ اس میں مولانا کی زندگی کے اس دور کا کوئی ذکر نہیں ہے جب وہ وزیر تعلیم کی حیثیت سے ہندوستانی نظام تعلیم کو ایک نیا انداز دے رہے تھے۔

ان کمیوں کے باوجود اس کتاب نے ایک خلا کو پُر کیا ہے۔ اس میں مولانا کی شخصیت واضح طور پر سامنے آئی ہے۔ ان کی شخصیت کو پرکھنے کے لیے جو پس منظر تیار کیا گیا ہے وہ قابل ستائش ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ زبان کی سلاست اور بلاغت سے کتاب کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

——رضوان قیصر

ضیاءالرحمٰن صدیقی

تحریک آزادی اور اودھ پنچ

ایک جائزہ

تحریک آزادی ۱۸۵۷ء ہندوستان کی تہذیبی اور سیاسی تاریخ میں ایک دور کے خاتم اور ایک نئے دور کے آغاز کی حدِ فاصل تسلیم کی جاتی ہے۔ یہاں سے ماضی کے نقوش بھی دیکھے جاسکتے ہیں اور مستقبل کے امکانات کا بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اس کو کسی فوری منصوبے کا نتیجہ نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ اس جنگ کی تیاریوں کا سلسلہ تو پلاسی اور میسور کی جنگوں ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ چربی والے کارتوس اس جنگ کے لیے ایک بہانہ بن گئے۔ نتیجہ کے طور پر مئی ۱۸۵۷ء میں اس نے شدت اختیار کر لی۔ ہندوستان کے سپاہ اور عوام انگریزوں کے سفاکانہ رویے اور جبر و استبداد سے تنگ آچکے تھے۔ ان کے دلوں میں نفرت پیدا ہوتی جا رہی تھی۔ جب ان کے دھرم اور ایمان کو تباہ کرنے کی سازشیں شروع ہوئیں تو ہندوستان کے عوام اور سپاہ انگریز عملداری کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے پر مجبور ہو گئے۔ آخر وہ کب تک دار ورسن کی آزمائشوں سے گذرتے۔ میرٹھ کی فوج نے بغاوت کر دی۔ یہ فوجی دستے ہزاروں حریت پسندوں کے ساتھ دہلی پہنچے اور جنرل بخت خاں کی قیادت میں ملک گیر سطح پر جنگ شروع ہو گئی۔

عوام کے دلوں میں حریت اور وطنیت کا جذبہ پیدا ہو رہا تھا۔ فوجی شعور بیدار ہو چکا تھا۔ اب وہ ہندوستان پر انگریزوں کے بیجا تسلط کو ختم کر کے انھیں ہندوستان سے باہر نکال دینا چاہتے

ڈاکٹر ضیاءالرحمٰن صدیقی، شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی۔

تھے۔ اس پرآشوب دور میں اخبارات نے ہندوستان کے عوام میں آزادی کا جذبہ پیدا کرنے نیز ان میں قومی شعور بیدار کرنے میں اہم رول ادا کیا۔ اس طرح کے اخباروں کی ایک طویل فہرست پیش کی جاسکتی ہے۔ ان میں ایک اہم نام اودھ پنچ کا بھی سامنے آتا ہے۔ اودھ پنچ اپنے زمانے کی انقلابی تبدیلیوں کے خلاف ردِعمل کے طور پر نمودار ہوا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب انقلاب ۱۸۵۷ء مکمل طور پر ناکام ہو چکا تھا۔ ہندوستان کی عنان حکومت براہ راست تاج برطانیہ کے زیرنگیں آ گئی تھی اور انگریز حکام ہندوستان کے عوام کا استحصال کر رہے تھے۔ امن وسکون ختم ہو چکا تھا۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی اودھ پنچ کی پالیسی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اودھ پنچ معاشرت میں قدامت اور سیاست میں جدیدیت کا قائل تھا۔ اودھ پنچ نے اپنی پالیسی کے ذریعہ ملک وقوم کی خدمات ایسے وقت میں انجام دیں جب ہندوستان کے حریت پسند عوام اپنی آزادی اور تہذیب کی حفاظت کے لیے جدوجہد کر رہے تھے آسمان سیاست پر بے چینی اور انتشار کے بادل چھائے ہوئے تھے۔ اودھ پنچ نے ایسے ہی وقت میں ملک کے عصری تقاضوں کو پورا کیا۔ اس کے مدیر نے ملک کی آزادی میں حصہ لیا اور ملک وقوم کی خدمت کے لیے متعدد سیاسی مضامین لکھے۔"

اودھ پنچ ۱۸۷۷ء میں منشی سجاد حسین کی ادارت میں لکھنؤ سے جاری ہوا۔ سجاد حسین نے اودھ پنچ میں مستقل لکھنے والوں کا ایک حلقہ تیار کیا تھا۔ اس اخبار کے قلم کاروں نے سیاسی، سماجی، مذہبی، اخلاقی اور تعلیمی مسائل کے علاوہ انگریز عملداری کی بدعنوانیوں کو بھی اپنی تحریروں کا موضوع بنایا۔ خورشید الاسلام نے اودھ پنچ کے بارے میں لکھا ہے: "اودھ پنچ مغرب اور مشرق کے تصادم کا پہلا مظہر ہے۔"

اردو صحافت میں اودھ پنچ کی مقبولیت کی تین اہم وجوہ قرار دی جاسکتی ہیں:

(۱) اودھ پنچ نہ صرف اردو کا پہلا مزاحیہ اخبار تھا بلکہ اس نے پہلی بار اردو میں مغربی طنز ومزاح کے حربوں کو بھی استعمال کیا۔

(۲) سیاسی اور مجلسی مسائل پر بھرپور طنز کا آغاز اودھ پنچ ہی سے ہوا۔

(۳) اودھ پنچ وہ پہلا اخبار تھا جس نے کسی خاص واقعہ کے متعلق اپنی بیباک رائے دینے یا کسی

بات کے مضحک پہلو کو نمایاں کر کے پیش کرنے یا محض حریف کو ذلیل کرنے کے لیے کارٹون کا بھی استعمال کیا۔

منشی سجاد حسین سیاسی زندگی میں کانگریس کے ہمنوا اور سرسید تحریک کے مخالف تھے۔ اودھ پنچ کو انھوں نے اپنے سیاسی مسلک کی ترویج واشاعت کے لیے وقف کر دیا تھا۔ اودھ پنچ کے قلم کاروں میں تربھون ناتھ ہجر، مرزا مچھو بیگ ستم ظریف، جوالا پرشاد برق، احمد علی شوق، منشی احمد علی کسمنڈوی اور نواب سید محمود آزاد کے نام نمایاں طور پر سامنے آتے ہیں۔ منشی سجاد حسین نے اودھ پنچ میں لوکل اور "موافقتِ زمانہ" کے زیرعنوان متعدد مضامین شائع کیے۔ ان میں "الٹے بچے والی چیل چلہاٹر" عوام وخواص میں ازحد مقبول ہوا۔ اس کے علاوہ ان کے مضامین میں "کھلے خط" "سربستہ مضامین" "نیچر کا مارشل لا" "پروفیسر اودھ پنچ کے پولیٹکل اقلیدس" "ابر کا مل" اور "سرکار انگلشیہ" بہ مبارک جنگ کا چندہ ہے" "قانون اور اس کا دم ترمبم" خاص طور پر سامنے آتے ہیں۔

انھوں نے طنز ومزاح کے پیرایے میں برطانوی حکومت کی کوتاہیوں اور بدعنوانیوں کا پردہ ایسے دور میں فاش کیا جب سیاسی رہنماؤں کے لیے لب کشائی بھی مشکل تھی۔ ان کے مضامین طنز ومزاح کے پیرایے میں پیش کیے جانے کی وجہ سے قانون کی گرفت میں بھی نہیں آسکے اور استہزا کا پہلو بھی برقرار رہا۔

منشی سجاد حسین کا مضمون اس دور کا تحریر کیا ہوا ہے جب انڈین نیشنل کانگریس میں زندگی کے آثار پائے جانے لگے تھے اور کانگریس کی مخالفت میں ایک نئی کانگریس کے نام سے ایک طبقہ پیدا ہو چکا تھا۔

سجاد حسین انٹی کانگریس کی مخالفت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"بھلا یہ کیوں کر ممکن ہے کہ بی کانگریس صاحبہ لکھنؤ مرحوم میں جان تازہ پھونکنے، چہرے کی رونق بڑھانے خراماں خراماں تشریف لائیں اور بی انٹی صاحبہ چپ شاہ کی نوچی بالکل منھ میں گھنگھنیاں بھرے بیٹھے رہیں۔ اجی توبہ کیجیے بولیں اور بیچ کھیت بولیں۔"

سجاد حسین کے چند خطوط بھی جو انھوں نے بحیثیت مدیر اودھ پنچ وقتاً فوقتاً انگریز افسروں کو تحریر کیے تھے انتہائی دلچسپ اور طنزیہ انداز اختیار کیے ہوئے ہیں۔

خط کا ایک حصہ ذیل میں نقل کیا جا رہا ہے:

"صاحب من۔ جب کسی قسم کی کارروائی کا مصمم ارادہ کر لیا جائے اور کچھ لحاظ نہ رہے کہ ملک کے مناسب حال ہے یا نہیں تو ظاہر ہے کہ موقع افہام و تفہیم گنجایش پند و وعظ اس طرح غائب ہے جیسے برہما یا ہندوستان۔ مگر دنیا کا کوئی عمل بے نتیجہ رہ نہیں سکتا۔ آج نہیں کل، یہاں نہیں وہاں ضرور، بالضرور سہ ضرور کچھ نہ کچھ اثر ضرور کرتا ہے۔ ممکن کیا یقینی سہی کہ تم نے آہ و نالے کی طرف سے کانوں میں انگلیاں بڑے زور سے ٹھونس لیں۔ حالت خستہ کی طرف سے آنکھ پھیر لی۔"

منشی سجاد حسین نے اپنے خطوط میں تیر و نشتر سے کام لیا ہے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"لارڈ رنڈالف چرچل جو بدقسمتی سے ہندوستان سے وزیر ہند ہوئے ہیں بجائے خود تیز آدمی ہیں۔ مگر کمسنی اور درشت گوئی اور بدزبانی مانع ترقی ہے۔ معاملات ہندوستان تمہاری خاص توجہ کے محتاج ہیں اور میری رائے میں تم کبھی اس کی سمجھ لو کہ آزادگی اور شوریدگی، قوم کی دست و برد سے اعزازی قیصری کو محفوظ رکھنے کا صندوقچہ ہندوستان ہے۔"

اودھ پنچ کے قلم کاروں میں پنڈت جواہر پرشاد برق کا نام نمایاں طور پر سامنے آتا ہے۔ رشید احمد صدیقی نے جوالا پرشاد برق کو اردو ادب کا "ہورلیس" اور "چاسر" کہا ہے۔ جوالا پرشاد برق کے بیشتر تراجم ملتے ہیں۔ لیکن انھوں نے جو مضامین ملک کے مسائل پر لکھے ہیں وہ خاص طور پر لائق اعتنا ہیں۔ اپنے ایک مضمون "البرٹ بل" میں انھوں نے ہندوستان کے عوام کو آزادی کی تحریک کی جانب راجع کیا ہے اور انگریزوں کے خلاف تحریک میں گرمی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

"البرٹ بل" کا ایک فکاہیہ نمونہ ملاحظہ ہو:

"اختیار ملا مگر برائے نام، ہمت نہ ہارنا چاہیے۔ پارلیمنٹ میں واویلا ضرور ہو ہنر ہو، دشمنوں سے سبق لو کچھ کھو چکے اب تو سیکھو، دیکھو حقوق کے واسطے لڑنا جھگڑنا ہی کام آتا ہے۔ جس کی لاٹھی اس کی بھینس۔ اگر تم کبھی گورنمنٹ ہوس پر چڑھ دوڑنے کی فکر کرتے، فتنہ انگیزی پر کمر باندھتے، تلواریں سنبھالتے تو کچھ

مل ہی رہتا، مگر شر ہمارا شیوہ نہیں۔ ہم تو سچے خیر خواہ ہیں سرکار۔ مگر ہائے سال بھر کی محنت کھاری کنوئیں میں ڈوب گئی۔ کیا کیا خیالی قلعے بنائے گئے مگر کنکارڈوٹ کے ایک ہی گولے نے ان کا صفایا کر دیا۔"

البرٹ بل کا ایک اور اقتباس ملاحظہ ہو:

"یکایک بلائے آسمان پھٹ پڑا۔ ایک اینٹ کی خاطر مسجد ڈھائی۔ پیارا بل ہاتھ سے بے ہاتھ ہو گیا۔۔۔ کلیجہ دھک سے ہوا۔ کیسی کچھ دل پر چوٹ لگی۔ رپن کا زمانہ، ہم تو خوشیاں مناتے، بغلیں بجاتے مست پڑے ہوئے تھے۔ آخر کو بالا ہمارے ہی ہاتھ رہے گا۔ مگر یکایک پردہ غفلت جو آنکھ سے اٹھا تو بھور ہو گیا۔ ان اینگلو انڈین سے خدا سمجھے۔ عین موسم بہار میں ہمارا آشیانہ نوچ کھسوٹ کے پھینک دیا۔ کمبخت کنکارڈوٹ نے منحوس شکل دکھائی۔ سخن سازوں نے ملکۂ معظمہ کے پروکلیمیشن کے الفاظ کو نئے نئے معنی پہنائے۔ پیارے رپن کو مجبور کیا۔ وہ بھی بُرے پھنسے کچھ کرتے دھرتے بن نہ پڑا۔ ممبران کونسل کے نقار خانے میں طوطی کی آواز کسی نے نہ سنی۔ آخرش وہ بھی ان ہی کے ساتھ سر ہلانے لگے ؎

جا کر قفس میں عاشق صیاد ہو گیا　　　بلبل کا حال قابلِ فریاد ہو گیا

اودھ پنچ میں مستقل لکھنے والوں میں نواب سید محمود آزاد کا نام بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ وہ اپنے تلخ تجربات کو شوخی اور ظرافت کے پیرایے میں پیش کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنے خطوط میں مغربی تہذیب اور ثقافت کا مضحکہ اڑایا ہے۔ سید محمود آزاد کے مضامین "روئداد اجلاس جنجال کونسل" اور "گرما گرم تار کی خبریں" ہندوستان کے سیاسی مسائل پر لکھے گئے۔

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اودھ پنچ نے اپنی طنزیہ اور مزاحیہ تحریروں کے ذریعہ ہندوستان کے حریت پسند عوام کے ارادوں کو مصمم کیا اور ان میں قومی شعور بیدار کیا۔

○

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

مغربی ایشیا کی سیاسی صورتِ حال

مغربی ایشیا ان دنوں سخت بحران کا شکار ہے۔ عراق اور ایران کے درمیان آٹھ سالہ خلیجی جنگ کے زخم ابھی خشک بھی نہیں ہوئے تھے کہ ۲ اگست کی صبح میں عراقی فوجوں نے پہل قدمی کرتے ہوئے اپنے ہمسایہ ملک کویت پر اپنا تسلط کر لیا۔ کویت کی فوجی طاقت اگرچہ بیس ہزار فوجیوں پر مشتمل ہے مگر ان میں سے کسی نے شدید مزاحمت نہیں کی۔ البتہ سلطان کے محل سے مزاحمت کی اطلاعات ضرور موصول ہوئی ہیں تاہم عراقی فوج کے جوانوں کے سامنے کویتی فوجوں کو خود سپردگی نے کویت کے سلطان امیر جابر الاحمد الصباح کو اپنے خاندان کے افراد کے ساتھ روپوش ہو کر سعودی عرب میں پناہ گزیں ہونا پڑا۔ وہ کویت کے تیرہویں سلطان تھے جن کے اجداد ۱۷۲۵ء سے اس چھوٹی سی ریاست پر حکمراں رہے۔

کویت جزیرۃ العرب کے شمال مشرق اور خلیج فارس کے شمال مغرب میں آباد ایک چھوٹی سی ریاست ہے جس کی سرحدیں شمال میں عراق سے ملتی ہیں۔ اگرچہ اٹھارہویں صدی سے یہ ایک خود مختار ریاست رہی تاہم ۱۸۹۷ء میں اسے برطانیہ کا محروسہ ملک تسلیم کر لیا گیا جس سے اس نے جون ۱۹۶۱ء میں آزادی حاصل کی۔ اس کا مجموعی رقبہ پندرہ ہزار مربع کلومیٹر پر محیط ہے اور آبادی تقریباً اٹھارہ لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ ان میں سے نصف تعداد غیر ممالک سے متعلق غیر کویتی لوگوں کی ہے جن میں چار لاکھ فلسطینی

جناب ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائرکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵۔

بلا وطن بھی شامل ہیں۔ اس طرح اصل کویتی آبادی چند لاکھ افراد سے زیادہ نہیں۔ کویت تیل کے ذخائر سے مالا مال ہے۔ اس کے حکمرانوں نے تیل کی آمدنی سے اپنے ملک کو ایک نہایت جدید ملک بنا دیا۔ کیونکہ تیل کے ضرورت مند ممالک اس کے دست نگر ہیں۔

شیخ عبداللہ السلیم کو جدید کویت کا بانی تصور کیا جاتا ہے جو ہندوستان کے بڑے مداح اور بمبئی کے عاشق تھے۔ وہ سال کے کچھ مہینے بمبئی میں ضرور گزارا کرتے تھے۔ انھوں نے اپنے ملک کی آزادی کے حصول کے ۴ برس کے مختصر سے عرصہ میں ایک آئین سے نوازا، ایک قومی اسمبلی عطا کی اور پریس کی آزادی کو تسلیم کیا۔ ۱۹۷۶ء میں اس اسمبلی کو معطل کر دیا گیا مگر ۱۹۸۲ء میں اس کی دوبارہ تجدید کر دی گئی تاہم ۱۹۸۶ء میں اسے پھر برخاست کر دیا گیا۔ اس طرح کویت مختلف ادوار میں مختلف آئینی ارتقا کی منزلوں سے گزرتا گیا۔

عراق کویت کا ہمسایہ ہے مگر وہ کویت پر ہمیشہ اپنی ہی ملکیت کا دعویٰ کرتا رہا ہے۔ کویت کی آزادی کے حصول کے بعد تو اس دعوے میں اور شدت بھی آ گئی تھی۔ جولائی ۱۹۹۰ء میں دونوں ملکوں کے درمیان شدید اختلافات رونما ہوئے۔ دراصل آٹھ سالہ طویل خلیجی جنگ نے عراق کو اقتصادی اعتبار سے دیوالیہ کر دیا تھا، اس لیے اس نے تیل پیدا کرنے والے ممالک کی انجمن (OPEC) سے اصرار کیا کہ وہ ہر ملک کے لیے تیل کی پیداوار کی مقدار مقرر کر دے تاکہ خلیجی ممالک سے تیل کی درآمد محدود ہونے کے سبب اس کی قیمتوں میں اضافہ ہو جائے۔ کویت مقررہ مقدار سے زائد تیل درآمد کر رہا تھا جس سے اس کی قیمت بھی کم تھی۔ یہی وجہ تھی کہ عراق کے صدر صدام حسین نے (CPEC) کے سامنے اپنی تجویز پیش کی تھی۔ ۱۷ر جولائی کو انھوں نے کویت کے خلاف ایک بڑا سخت بیان جاری کیا اور اخیر ماہ میں کویت کی سرحد پر اپنے تین سو ٹینک اور ایک لاکھ فوجی لاکھڑا کیے۔ فوری طور پر شاہ فہد کی کوششوں سے عراق اور کویت کے درمیان مصالحت کی غرض سے جدہ میں دونوں ملکوں کی ایک کانفرنس منعقد کی گئی جس میں عراق نے کویت پر یہ الزام عائد کیا کہ وہ رومیلا میں عراق کے ذخائر میں سے تیل کی چوری کرتا رہا ہے۔ اس نے مطالبہ کیا کہ کویت نہ صرف چوری کیے جانے والے اس تیل کی تلافی کے طور پر ایران کے خلاف عراق کی جنگ کے دوران دیے جانے والے اپنے بارہ بلین ڈالروں کے قرضوں کو بھی معاف کر دے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ کویت نے عراقی زمین پر فوجی تنصیبات قائم کر لی ہیں جو ناجائز ہیں۔ دونوں ملکوں کے درمیان مذاکرات ناکام ہو گئے تو کویتی شہزادہ شیخ سعد الصباح نے اعلان کیا کہ جلد ہی جدہ میں ان مذاکرات

کا دوبارہ آغاز ہوگا مگر اس اعلان کے کچھ گھنٹوں کے بعد ہی عراق کی فوجیں حرکت میں آگئیں، اور انھوں نے کویت کو تسخیر کرلیا۔ عراق نے فوری طور پر ایک "عبوری آزاد حکومت" کی تشکیل کرتے ہوئے اعلان کیا کہ عراق کا کویت پر حملہ خود کویتی عوام کی خواہش اور دعوت پر کیا گیا تھا جنھوں نے پہلے سلطان کا تختہ الٹا اور پھر عراقی فوجیوں کو مدد کے لیے طلب کیا۔ اس کے بعد ہی کرنل حسین علی کو کویت کا وزیر اعظم مقرر کرتے ہوئے انھیں عراق اور کویت کی متحدہ ریاست کا نائب وزیر اعظم بھی قرار دیا گیا۔ عراق نے یہ اعلان بھی کیا کہ عراق اور کویت کا مکمل انضمام عمل میں آچکا ہے جسے دنیا کی کوئی طاقت ایک دوسرے سے جدا نہیں کرسکتی۔ اس نے کویت میں موجود سبھی غیر ملکی سفارت خانوں کو بند کر کے انھیں بغداد منتقل ہو جانے کی ہدایت کی۔ جن کی تعداد تقریباً ۶۵ ہے۔

اپنے حملہ کے اولین دور میں عراق نے تنبیہ کی تھی کہ اگر کسی ملک کی جانب سے کویت کے سلسلہ میں مداخلت ہوئی تو وہ کویت کو شہر خموشاں میں تبدیل کرنے سے بھی گریز نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس کے پاس تباہ کن کیمیائی اسلحہ جات موجود ہیں جنھیں وہ حملہ آوروں کے خلاف استعمال کرے گا۔ اسی دوران اس نے کویت میں موجود مغربی ممالک کے سفارت کاروں اور شہریوں کو یکجا ہونے کا حکم دیا جنھیں غالباً وہ یرغمالوں کی طرح استعمال کر کے بیرونی طاقتوں پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرے گا۔ اس نے کویت کی کرنسی کی قیمت کو بھی کم کردیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عراق نے کویت کے سلطان کی ملکیت کی نقد کرنسی، ہیرے جواہرات اور دوسری بہت سی گرانقدر چیزوں پر بھی قبضہ کرلیا

کویت پر عراقی حملہ اس وقت ہوا جب قاہرہ میں اسلامی ممالک کی تنظیم (OIC) کے وزراء خارجہ کی کانفرنس منعقد ہو رہی تھی مگر یہ ایک افسوس ناک حقیقت ہے کہ اس کے ایجنڈا پر عراقی حملہ سے متعلق کوئی بات نہیں تھی، کانفرنس کے اراکین چھ گھنٹوں کے طویل بحث و مباحثہ کے باوجود کسی نتیجہ پر پہنچنے میں ناکام رہے۔ بظاہر اردن کے شاہ حسین نے انھیں یقین دلادیا تھا کہ وہ ثالثی کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔ دوسرے روز عرب لیگ کے اراکین نے پانچ گھنٹوں کی بحث کے بعد اعتراف کرلیا کہ اس سلسلہ میں عرب ممالک منقسم ہیں کیونکہ یمن، اردن، آزادیٔ فلسطین کی تنظیم (PLO)، ماریٹینیا، لیبیا، سوڈان اور جبوتی نے عراق کی مذمت کرنے سے انکار کردیا تھا۔

عراق کے اس اقدام نے عرب ممالک کو اس قدر خوف زدہ کردیا کہ ۱۰؍اگست کو ایک چوٹی کانفرنس

میں مصر نے عرب رہنماؤں سے اپیل کی کہ وہ سعودی عرب اور دوسری خلیجی ریاستوں پر امکانی حملہ کے پیش نظر سعودی عرب کی درخواست پر ان کی سرحدوں پر ایک متحدہ عرب فوج تعینات کردیں۔ اس تجویز پر کویت کے جلاوطن سلطان کانفرنس کا مقاطعہ کرکے باہر چلے گئے۔ عرب لیگ کے ۲۱ میں سے ۱۲ اراکین نے، جن میں شام بھی شامل ہے، متحدہ عرب افواج کو متعیّن کرنے کی تجویز سے اتفاق کیا تھا۔ اس تجویز سے صدام حسین کی قیادت کو خاصہ صدمہ پہنچا کیوں کہ عرب ملکوں کی ایک بڑی تعداد نے پہلی بار ایک متحدہ عرب فوج کو اس حملہ آور کا مقابلہ کرنے کے لیے آراستہ کرنے کا فیصلہ کیا جو خود انھیں میں سے ایک تھا۔ اس چوٹی کانفرنس نے نہ صرف کویت پر عراق کے تسلّط کی مذمّت کی بلکہ اس سے اپنی فوجوں کو واپس بلالینے پر بھی اصرار کیا۔ تاہم مصر نے عراق کی شدید مذمت کے باوجود سعودی عرب میں اپنی فوجیں بھیج دیں۔ اور مراقش نے بھی مصر کی متابعت کا اعلان کیا۔ اس سلسلہ میں امریکہ نے بھی تیل کے ذخائر کے تحفّظ کے لیے سعودی عرب کے ساتھ کیے گئے ایک پچھلے معاہدہ کے تحت سعودی سرحدوں کے تحفظ کی خاطر اپنی فوجیں وہاں متعین کرنے کا اعلان کردیا۔ اگرچہ صدام حسین نے اعلان کردیا تھا کہ عراقی فوجیں سعودی سرحدوں کے اندر داخل نہیں ہوں گی۔ تاہم امریکی موقف تھا کہ اس کی فوجیں جنگ کرنے کے لیے نہیں بلکہ جنگ کو روکنے کے لیے سعودی عرب کی سرحدوں پر متعین کی جائیں گی۔ صدر امریکہ جارج بش نے امریکہ میں اور دوسرے مقامات پر امریکی اداروں میں عراقی سرمایے کو منجمد کرنے کے احکامات جاری کرتے ہوئے "انڈی پینڈنس" نامی امریکی جہازی بیڑہ کو خلیج کی جانب روانگی کا حکم دیا۔ اس علاقہ میں امریکہ کے چھ بحری جہاز پہلے سے موجود ہیں جو ایران کے خلاف جنگ میں عراق کی مدد کے لیے آئے تھے۔ گزشتہ جولائی سے یہ جہاز متحدہ عرب امارات کی افواج کے ساتھ فوجی مشقوں میں مصروف ہیں۔ صدر بش نے صدر صدام حسین کے خلاف عالمی رائے عامہ کو ہموار کرنے کی غرض سے امریکہ کے وزیر خارجہ جیمس بیکر کو مختلف ملکوں کی راجدھانیوں کا دورہ کرنے پر مامور کیا۔ انھوں نے پچاس ہزار فوجیوں کو خلیج میں متعیّن کیا جن کی تعداد دو لاکھ تک پہنچ جانے کا امکان ہے۔ خلیج سے متعلق امریکی پالیسی کو امریکی کانگریس اور عوام دونوں کی تائید او رحمایت حاصل ہے۔ ان دنوں وہاں اسی کیفیت کا اظہار ہو رہا ہے جو ویت نام کی جنگ کے زمانہ میں تھی۔

کویت پر عراق کے حملہ کے خلاف ناٹو (NATO) نے بھی امریکہ کی ہمنوائی کی اور ترکی نے جو

جو عراق کا ہمسایہ ہے، اس پائپ لائن کو بند کر دیا جس کے ذریعہ عراق کا دو ملین بیرل تیل درآمد ہوتا تھا۔ اسی طرح سوویت روس نے بھی، جو اگرچہ عراق کا حامی رہا ہے کویت پر حملہ کے خلاف عراق کی مذمت میں برابری سے امریکہ کا ساتھ دیا۔ اس نے بغداد کے لیے اسلحہ کی تعداد میں بھی تخفیف کر دی ہے۔

اقوام متحدہ نے جس عجلت کے ساتھ عراق کویت کے مسئلہ پر موثر اقدامات کیے اس کی مثال اس انجمن کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ سلامتی کونسل کے اجلاسوں میں اتفاق رائے سے کویت پر عراق کے حملہ کی نہ صرف مذمت کی گئی بلکہ اس کے خلاف اقتصادی پابندیاں بھی عائد کر دی گئیں جن میں عراقی اور مقبوضہ کویتی علاقے کے تیل کا مقاطعہ اور اس کے ساتھ کسی قسم کے تجارتی تعلقات نہ رکھنا شامل ہیں۔ ان پابندیوں پر سختی سے عمل درآمد شروع کر دی گئی ہے۔ اس کا ثبوت اس حقیقت سے بھی فراہم ہوتا ہے کہ امریکی، مغربی اور جاپانی جہازوں کے ساتھ ہی سوویت روس نے بھی اپنے دو جہاز خلیج میں بھیج دیے ہیں تاکہ ان پابندیوں کا سختی سے ممکن نفاذ ہو سکے تاہم روس اور اقوام متحدہ دونوں ہی نے امریکا اور برطانیہ کو اس بحران میں عراق کے خلاف یک طرفہ کارروائی کرنے سے منع کیا ہے اور کوئی قدم اٹھانے سے قبل اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل سے رجوع کرنے پر اصرار کیا ہے۔

اگرچہ صدر صدام حسین نے کویت سے اپنی فوجوں کی واپسی کے لیے اسرائیل سے مقبوضہ علاقوں کے انخلا کی شرط پیش کی ہے تاہم اس پر سنجیدگی سے غور نہیں کیا جا رہا ہے اور ان کے ہر اقدام کو شک کی نگاہوں سے دیکھا جا رہا ہے۔ مغربی ایشیا کی سیاست میں ان کی اہمیت میں زبردست اضافہ ہوا ہے۔ انھوں نے اپنے تاریخی اور قدیمی حریف یعنی ایران کے تئیں اپنی پالیسی میں تبدیلی کی ہے۔ انھوں نے اپنی تحویل میں ایران کے جنگی قیدیوں کی رہائی کا عمل شروع کر دیا ہے اور ایران کی سرحدوں پر پانچ لاکھ عراقی فوج کو کویت اور سعودی عرب کی سرحد پر منتقل کرنے کا منصوبہ بنایا ہے۔ اگرچہ ایران نے بھی اپنے تئیں عراق کی پالیسی کا خیر مقدم کیا ہے۔ تاہم اس نے کویت سے عراق کی فوجوں کی غیر مشروط واپسی پر اصرار کیا ہے۔

کویت اور عراق دونوں ہی ہندوستان کے لیے اہمیت کے حامل ہیں کیونکہ دونوں ملکوں میں ہندوستانیوں کی تعداد تقریباً ایک لاکھ اسی ہزار رہے۔ عراق کے کویت پر حملے نے جو غیر یقینی حالا

پیدا کر دیے ان سے وہاں کام کرنے والے ہندوستانیوں کا متاثر ہونا فطری تھا مگر ہندوستان کے وزیر خارجہ شری اندر کمار گجرال نے سوویٹ روس، امریکہ، اردن، عراق اور کویت کا دورہ کر کے خلیج کی صورت حال پر وہاں کے رہنماؤں سے تبادلۂ خیال کیا اور ہندوستانیوں کے مسائل کو حل کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ انھوں نے عراق کو اس بات پر آمادہ کر لیا کہ جو ہندوستانی اپنے وطن واپس ہونا چاہیں انھیں اس کی اجازت دے دی جائے گی اور ان کی واپسی کا انتظام کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں عملی اقدامات شروع ہو گئے ہیں اور کئی جہاز ہندوستانیوں کو لے کر وطن آچکے ہیں۔ خود وزیر موصوف ۲۲ اگست کو اپنے ساتھ تقریباً دو سو ہندوستانیوں کو لے کر دلّی واپس ہوئے ہیں۔

ریاستی وزیر برائے امور خارجہ ہری کشور سنگھ نے ہندوستان کے موقف کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہندوستان نے عراق کے ساتھ کویت کے انضمام کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ ان کے نزدیک کویت میں ہندوستانی سفارت خانے کو بند کرنے کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔ کیونکہ ۲۴ اگست کے بعد اسے جبراً بند کر دیا جاتا۔ ہندوستان طاقت کے استعمال کا مخالف ہے۔ اس لیے اس نے عراق سے اپیل کی ہے کہ وہ کویت سے اپنی فوجیں واپس بلالے۔

دراصل عراق اور کویت کے مسئلے نے مغربی ایشیا کے لیے خصوصاً اور دنیا کے لیے عموماً نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں۔ اس سے عالم عرب دو حصّوں میں منقسم ہو گیا ہے اور ان کے باہمی اختلافات ابھر کر سامنے آگئے ہیں۔ پہلی بار دونوں بڑی طاقتوں کو ایک ہی پالیسی اپناتے ہوئے دیکھا گیا ہے۔ پہلے اقوام متحدہ میں جب کبھی کسی مسئلہ پر امریکہ نے پہل کی تو روس اس کی مخالفت کرتا تھا اور ویٹو کے اپنے اختیار کا سہارا لیا کرتا تھا۔ مگر عراق کے مسئلہ پر دونوں طاقتوں میں اتفاق ہے۔ امریکہ جغرافیائی اعتبار سے مغربی ایشیا سے بہت دور واقع ہے مگر اس نے ہمیشہ خلیج کی سیاست میں دلچسپی لی ہے۔ کیونکہ تیل کے ذخائر اس کے لیے بڑی دلکشی کے حامل ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس نے اپنے حلیف سعودی عرب کی سرحدوں پر عراق کی جارحیت کا جواب دینے کی غرض سے اپنی فوجیں آراستہ کر دی ہیں جن کی واپسی ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہو گی۔ امریکہ اور برطانیہ سعودی عرب اور دوسرے عرب ملکوں سے اس موقع کا پورا فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں گے جس سے اسرائیل کو استحکام حاصل ہو گا۔ بہت سے عرب رہنماؤں پر یہ حقیقت منکشف ہو چکی ہے کہ انھیں نہ تو امریکہ

(باقی صفحہ ۳ پر)

تبصرہ وتعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

مولانا ابوالکلام آزاد
شخصیت، سیاست، پیغام

مصنف:۔ رشید الدین خاں
ناشر:۔ ترقی اردو بیورو، نئی دہلی ۲۵

مولانا آزاد، آزادی سے قبل اور بعد کے ہندوستان کے وہ ہشت پہلو شخصیت رہے ہیں جنھوں نے ہندوستان کو اپنی علم اور سیاست کی جھولی سے کئی انمول رتن عطا کیے۔ ایک طرف انھوں نے الہلال اور البلاغ کے ذریعہ مسلمانوں کے اندر خود اعتمادی پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ اردو صحافت کو ایک نئی روح عطا کی، دوسری طرف ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی مزاج کو ترجمان القرآن کے ذریعہ ایک خاص شکل دینے کی کوشش کی۔ مسلمانوں کے دلوں کو آزادی کے احساسات سے گرمانے کے لیے انھوں نے کبھی عالم اور واعظ کا روپ دھارن کیا تو کبھی کانگریس کے پلیٹ فارم سے پورے ہندوستان کو مخاطب کیا۔ پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کے دل ڈر اور خوف کے سمندر میں ڈوبتے ہی جا رہے تھے کہ جامع مسجد کی سیڑھیوں پر کھڑے مولانا آزاد کی شکل میں انھیں امید کی ایک کرن دکھائی پڑی اور وہی لوگ جنھوں نے کبھی مولانا کو دھتکارا تھا ان کے دامن کو تھام لیا۔ جب آزاد ہندوستان کے وزیر تعلیم بنے تو اس میدان میں بھی اپنی خدمات سے ہندوستانی نظام تعلیم کو ایک نئی راہ دکھائی۔

ان تمام باتوں کے باوجود دو سال قبل تک مولانا آزاد کا ذکر محض ضمناً آتا تھا۔ لیکن تیس صفحات سے پیدا اختلافات اور صد سالہ جشن نے آزاد کی زندگی، ان کی علمیت، سیاست اور ہندوستان

آزادی میں ان کے رول کو اجاگر کر دیا ہے۔ دو سال قبل ایان ہنڈرسن ڈگلس کی کتاب

Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography

انگریزی میں آزاد کی زندگی پر مستند کتابوں کے فقدان کو کسی حد تک دور کیا۔ لیکن اردو میں یہ کمی کھٹکتی رہی ڈاکٹر رشیدالدین خاں نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد "شخصیت، سیاست، پیغام" کے ذریعہ اس کو بہت حد تک پُر کیا ہے۔

زیر نظر کتاب میں مصنف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں کا سیاسی سفر ناہموار لمحوں سے گزرتے ہوئے دو راہ اختیار کر لیتا ہے۔ ایک راہ علیحدہ پسندی کی طرف نکلتی ہے تو دوسری متحدہ قومیت کا رخ اختیار کرتی ہے۔ مولانا آزاد اس دوسری راہ کے ہم نوا ہے۔ اس راہ تک پہنچنے عمل میں انھوں نے اپنی زندگی کے کئی دور دیکھے جسے مصنف نے تین حصوں میں بانٹ کر دیکھا ہے اولاً آزاد کی سیاسی زندگی کا پہلا دور ۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۵ء تک رہا۔ جب وہ مسلمانوں کو جنگ آزادی میں حصہ لینے کے لیے صرف اسلام اور سنت کے نام پر آمادہ کر رہے تھے۔ دوسرے دور کی ابتدا ان کی نظربندی (۱۹۱۶ء تا ۱۹۱۹ء) سے رہائی اور گاندھی سے ملاقات کے بعد سے ہوئی۔ یہ وہ دور تھا جب خلافت کے مسئلہ کو لے کر پورے ہندوستان میں اور خاص طور پر مسلمانوں کے بیچ بیحد بے چینی تھی۔ گاندھی جی نے مسئلہ خلافت کو اہمیت دی اور ترک موالات کی تحریک کا اعلان کیا جسے کانگریس اور عوام کی حمایت حاصل تھی۔ مولانا آزاد اس تحریک کے ایک اہم ترین فرد تھے۔

مولانا کی سیاسی زندگی کا دوسرا دور جلد ہی ختم ہو گیا۔ چونکہ مولانا کی نگاہ میں کانگریس ہی ایک ایسی جماعت تھی جو ہندوستان کی آزادی کی تحریک چلا سکتی تھی، وہ کانگریس کے قریب آتے گئے ۱۹۲۳ء میں انھیں منعقدہ کانگریس کے ایک اجلاس خصوصی کا صدر منتخب کیا گیا۔ یہ درجہ پینتیس سال کی عمر میں شاید ہی کسی کو حاصل ہوا تھا۔ اسی کے ساتھ مولانا آزاد کی سیاسی زندگی کا تیسرا دور شروع ہوا جس میں استحکام کی کبھی کوئی کمی نہیں آئی۔

زیر نظر کتاب کا ایک نہایت ہی دلچسپ باب وہ ہے جس میں رشیدالدین خاں نے مولانا کا محمد علی جناح سے تقابلی جائزہ لیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح محمد علی جناح

سیکولر اور آئینی سیاست سے رجعت پسندی کی طرف گئے۔ کبھی وہ ہندو مسلم اتحاد کی بات کرتے تھے مگر بعد میں انھوں نے مسلمانوں کو ایک قوم ہی قرار دے دیا اور اس کی بنیاد پر پاکستان کا نعرہ بلند کیا۔ اس کے برعکس مولانا آزاد تھے جنھوں نے اپنی سیاست کی ابتدا مذہب کی چوکھٹ سے کی۔ لیکن دھیرے دھیرے ان کا میدان سیاست وسیع ہوتا گیا اور ایک وقت ایسا آیا جب وہ نہ صرف مسلمانوں کو بلکہ پورے ہندوستان کو مخاطب کر رہے تھے۔

ان باتوں کے باوجود مولانا کی زندگی ایک سیاسی سانحہ بن گئی۔ ایک طرف تو سامراجی حکومت کی وہ ناپاک کوششیں تھیں جو ہندو، مسلمان اور دیگر مذاہب کے پیرو کاروں کو ایک پلیٹ فارم پر آنے میں حائل تھیں۔ دوسری طرف عام لوگ جدید جمہوری نظام کی اصطلاحوں سے کچھ اس حد تک نامانوس تھے کہ وہ صرف مذہبی اصطلاحوں کی ہی زبان سمجھ سکتے تھے۔ یہ سلسلہ بعد میں جڑ پکڑتا گیا اور الگ الگ مذہبوں کو ماننے والے ایک دوسرے کے قریب آنے کی بجائے اپنی اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد کھڑی کرنے لگے۔ ایسی حالت میں متحدہ قومیت کی آواز نقار خانے میں طوطی کی صدا بن کر رہ گئی۔ یہ مولانا آزاد کی زندگی کا ایک بڑا سانحہ تھا۔

بہر حال اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ زندگی کے نشیب و فراز سے گزرتے ہوئے مولانا نے ہندوستانی سیاست اور علم و فضیلت کے میدان میں ایک نمائندہ رول ادا کیا۔ ایک طرف وہ اپنے علم و قلم کے زور پر مسلمانوں کے ذہن کو ایک نئے سانچے میں ڈھال رہے تھے تو دوسری طرف متحدہ قومیت کی بنیاد پر ایک نئے ہندوستان کا خواب دیکھ رہے تھے جو بہر حال پورا نہ ہو سکا۔ اس کے باوجود انھوں نے امید کا دامن نہیں چھوڑا۔ اور جس حد تک ممکن ہو سکا اپنے ٹوٹے خوابوں کو پھر سے یکجا کر کے عوام تک سیکولرزم اور جمہوریت کا پیغام پہنچاتے رہے۔

اس کتاب میں مولانا آزاد کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ لیکن اس میں بعض کمیاں بھی ہیں مثلاً یہ کہنا کہ مولانا کی زندگی کو الگ الگ ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، مناسب نہیں لگتا۔ کیونکہ مولانا کی سیاسی زندگی کی بہت سی ابتدائی باتیں ان کی بعد کی سیاسی زندگی کا بھی حصہ بنی رہیں۔ مثلاً ہندو مسلم یکجہتی کی بات الہلال اور البلاغ کے دنوں

(باقی صفحہ ۲۴ پر)

ماہنامہ

جامعہ

سالانہ قیمت ۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ ۳ روپے

جلد ۸۷ بابت ماہ اکتوبر ۱۹۹۰ء شمارہ ۱۰

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔)

مجلس مشاورت

ڈاکٹر سید ظہور قاسم — پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین — پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
پروفیسر محمد عاقل — ڈاکٹر سلامت اللہ
پروفیسر شمس الرحمن محسنی — جناب عبد اللطیف اعظمی

مدیر اعلیٰ

پروفیسر سید مقبول احمد

مدیر

ڈاکٹر سید جمال الدین

مدیر معاون

سہیل احمد فاروقی

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی — مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

سید جمال الدین

۱۴ ستمبر ۱۹۹۰ء جامعہ کی تاریخ میں ایک یادگار دن سمجھا جائے گا۔ اس دن وزیر اعظم عالیجناب وشوناتھ پرتاپ سنگھ نے کالج آف انجینیرنگ کی عمارت کا سنگِ بنیاد رکھا۔ اس موقع پر ڈاکٹر مختار احمد انصاری آڈیٹوریم سے متصل کنووکیشن گراؤنڈ میں ایک شاندار جلسہ منعقد ہوا جس میں امیر جامعہ عالیجناب سید مظفر حسین برنی اور شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم نے مہمان خصوصی وزیر اعظم عالیجناب وشوناتھ پرتاپ سنگھ کا پُر تپاک خیر مقدم کیا۔ اس جلسہ کی خصوصیت یہ تھی کہ حاضرین جلسہ نے جن میں جامعہ میں باہر سے تشریف لانے والے مہمانانِ گرامی، اساتذہ، انتظامیہ کے کارکنان اور طلباء شامل تھے بڑے ذوق و شوق سے جلسہ کی پوری کارروائی کو سنا، تقاریر کے دوران موقع و محل کی مناسبت سے دادِ تحسین کا حق ادا کیا اور جامعہ کے تعلق سے ان مطالبات کے سلسلے میں جنھیں امیر جامعہ اور شیخ الجامعہ نے بڑی خوش اسلوبی سے محترم وزیر اعظم کے سامنے پیش کیا تھا اپنی جذباتی ہم آہنگی کا تالیوں کے شور سے اظہار کیا اور جب وزیر اعظم نے ان ہی مطالبات کی حمایت کرتے ہوئے ان کی تکمیل کے لیے اپنی جانب سے یقین دہانی کرائی تو حاضرین جلسہ جن میں جامعہ برادری کے لوگ پیش پیش تھے وزیر اعظم کو زندہ باد کہہ کر اپنے اطمینان قلب اور بے پناہ مسرت کا اظہار کیا۔ نتائج کے اعتبار سے اور ہر لحاظ سے جلسہ بہت کامیاب تھا۔ جناب شیخ الجامعہ نے اپنے ایک خصوصی مراسلہ کے ذریعہ جامعہ برادری کا فرداً فرداً شکریہ ادا کیا ہے کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ جلسہ ان کے تعاون کے بغیر کامیاب نہیں ہو سکتا تھا۔

ہم شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم کو مبارکباد پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے انتہائی خوش اسلوبی۔

جامعہ کا کیس وزیراعظم عالیجناب وشوناتھ پرتاپ سنگھ کے سامنے پیش کیا جس میں جامعہ کی تاریخ کی جھلکیاں بھی تھیں، حال کی روئداد بھی اور ساتھ ہی مستقبل کے لیے عزائم بھی۔ تاریخ کے ایک اہم موڑ پر جب ہم آزادی کے لیے جد و جہد کر رہے تھے جامعہ کا جنم قومی تحریک سے جڑے ایک تعلیمی اور ثقافتی ادارے کی حیثیت سے ہوا تھا، آج کے بدلے ہوئے حالات میں بھی جامعہ قوم کے تعمیری کاموں اور متحدہ قومیت کو مستحکم کرنے میں اہم کردار نبھا رہی ہے اور آئندہ بھی یہ اپنے اس نصب العین پر قائم رہے گی کہ تعلیم کے کام کے ساتھ جامعہ کو قوم کی تعمیر کا عظیم کام بھی کرنا ہے۔ شیخ الجامعہ نے اپنی تقریر میں جامعہ کے اس نصب العین کی وضاحت اس طرح فرمائی:

> "جامعہ ملیہ اسلامیہ قومی تحریک کا حصہ رہی ہے اور ہم اسی دھارے کی لہر بنے رہنا چاہتے ہیں۔ جامعہ کے آدرش صرف اقلیت minorities کے لیے ہی اُچت نہیں ہیں بلکہ وہ پوری قوم کے لیے مناسب ہیں۔ جامعہ ۷۰ سال پرانی ہو چکی ہے اور اس وقت اس کا اندازہ لگانا ضروری ہے کہ اس نے اپنے ان آدرشوں اور مقاصد کو کتنا پورا کیا ہے جن کے لیے وہ مضبوطی سے کمر بستہ ہوئی تھی۔ جامعہ کی ترقی اور اس کی نئی دِرِشٹی ملک و قوم کی خدمت کی روایت سے جڑی ہوئی ہے۔ اس خدمت میں اس نے نسل، دھرم و مذہب، ذات پات یا مرد و عورت کی بنیاد پر کبھی کوئی تفریق نہیں کی ہے۔"

جامعہ ملیہ اسلامیہ اپنی ابتدا سے اب تک کن آدرشوں پر چلتی رہی ہے اور اس کا کیا مشن ہے اس کی وضاحت شیخ الجامعہ نے یوں فرمائی:

> ... یہ ادارہ مہاتما گاندھی، جواہر لال نہرو اور آزادی کی تحریک کے خوابوں کی تعبیر بننے کی کوشش کرتا ہوا اپنا سفر طے کرتا رہا ہے۔ یہ سپنا تھا ایکتا کا، یکجہتی کا، بھائی چارے کا، مذہبی رواداری کا، فرقہ پرستی سے چھٹکارا پانے کا، خوش حالی کا، ایک دوسرے سے پریم کرنے کا۔ اسی خواب کو آنکھوں میں بسائے ہم شاندار ماضی کی چھاؤں میں قدم آگے بڑھاتے رہے ہیں۔ جناب عالی! محترم وزیراعظم! یہ وہ آدرش ہیں جو جامعہ کی روح میں رچے بسے ہیں اور اس ادارے کی بنیاد national integration اور secularism پر رکھی گئی ہیں۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ طالب علموں کو صرف ڈگریاں نہیں بانٹتی، وہ ہمارے کلچر اور ہماری تہذیبی وراثت کی دولت کے بنیادی سوتوں کا رس طالب علموں کو پلاتی ہے تاکہ آگے آنے والی نسلوں تک یہ وراثت پوری

چمک دمک کے ساتھ پہنچتی رہے۔

جامعہ کو مرکزی یونیورسٹی کا درجہ دینے کے لیے پارلیمنٹ نے جو ایکٹ ۱۹۸۸ء میں منظور کیا تھا اسے لے کر جامعہ میں اور جامعہ کے باہر بھی بعض بنیادی سوال اس کے تاریخی کردار کو لے کر اٹھائے گئے تھے۔ جناب شیخ الجامعہ نے اس موقع پر محترم وزیراعظم، دیگر وزراء حضرات اور ممبران پارلیمنٹ کی موجودگی کا فائدہ اٹھاتے ہوئے ان سوالات کو مطالبات کی شکل میں پیش کر کے یہ امید ظاہر کی کہ محترم وزیراعظم اور ان کی حکومت کی توجہ سے انھیں ایکٹ میں شامل کر لیا جائے گا۔ ان ہی کے الفاظ میں:

> جامعہ ملیہ اسلامیہ کا سنٹرل یونیورسٹی ایکٹ جو ۱۹۸۸ء میں پارلیمنٹ میں پاس ہوا ہے، ہمارے اساتذہ اور طالب علموں کا کہنا ہے کہ اس میں تین باتوں کی کمی رہ گئی ہے، پہلی تو اردو کے بارے میں جو اس درسگاہ کی خاص زبان ہے تذکرہ نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس یونیورسٹی کے بانی یعنی Founders کے نام ایکٹ میں کہیں نہیں آئے اور تیسری لیکن سب سے اہم بات جو ایکٹ میں نہیں ہے وہ جامعہ کا اقلیتی کردار اور پس ماندہ قوم کی تعلیم گاہ ہونے کی حیثیت — ہمیں جناب والا سے پوری امید ہے کہ یہ تینوں باتیں ایکٹ میں شامل کر لی جائیں گی۔ میں یہ باتیں اس لیے آپ کے سامنے رکھ رہا ہوں کہ ہم سب کو یقین ہے کہ آپ کو اقلیت کی تعلیم اور ان کا بھوش کس قدر عزیز ہے آپ کا 15_Point Programme جو minorities کی فلاح و بہبود کے لیے قائم کیا گیا ہے، اس میں جامعہ پوری طرح شامل ہے۔

اس کے علاوہ جناب شیخ الجامعہ نے جامعہ میں میڈیکل کالج کے قیام اور جامعہ کی توسیع کے مدنظر اس آراضی کو جامعہ کو منتقل کرنے کی تجویز بھی پیش کی جو جامعہ کیمپس کے بالکل بیچ میں ہے اور اس وقت اترپردیش سرکار کی ملکیت ہے۔

جناب شیخ الجامعہ نے اہالیانِ جامعہ کی جانب سے محترم وزیراعظم کو یقین دلایا کہ

> ہم اہل جامعہ اپنی روایات کا خیال کرتے ہوئے، آپ کی ملک و قوم کی ترقی کے لیے اور کمزوروں کی ہر خدمت کے لیے ہر وقت تیار رہے، تیار ہیں اور ہمیشہ تیار رہیں گے۔

امیر جامعہ عالیجناب سید مظفر حسین برنی نے بھی اپنے مختصر صدارتی خطبہ میں شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم

کے جامعہ کے تعلق سے پیش کردہ مطالبات کی حمایت کی اور جامعہ میں اردو کو مرکزی حیثیت دینے، ایکٹ میں بانیان جامعہ کے نام شامل کرنے اور اس کے اقلیتی کردار کے تحفظ کے مطالبوں کو دہراتے ہوئے یہ اضافہ فرمایا کہ وہ نہ صرف امیر جامعہ کی حیثیت سے بلکہ بحیثیت چیرمین اقلیتی کمیشن بھی ان کی حمایت کرتے ہیں۔

شیخ الجامعہ کے خیر مقدمی کلمات اور امیر جامعہ کے صدارتی خطبہ کے بعد جب وزیر اعظم عالیجناب وشوناتھ پرتاپ سنگھ نے خطاب فرمایا تو انھوں نے وہ سب کچھ کہا جو جامعہ والے ان سے سننا چاہتے تھے۔ طلباء نے جلسہ میں جس ڈسپلن کا مظاہرہ کیا اور محترم وزیر اعظم کا جس طرح پُرجوش خیر مقدم کیا اس کو وزیر اعظم نے بہت سراہا۔ پسماندہ طبقوں کی خدمت کے کام میں انھوں نے جامعہ والوں سے خاص طور سے انھیں تعاون دینے کی درخواست کی۔ انھوں نے یونیورسٹی ایکٹ میں ترمیم پر ہمدردانہ غور و خوض کا وعدہ کیا۔ جامعہ میں میڈیکل کالج کے قیام کی یقین دہانی کرائی اور جامعہ سے متصل اترپردیش حکومت کی اراضی کو جامعہ کے حوالے کرنے کے لیے وزیر اعلیٰ جناب ملائم سنگھ یادو کو ذاتی حیثیت سے خط لکھنے اور درخواست کرنے کا وعدہ بھی کیا۔

وزیر اعظم نے ملک و قوم کے سامنے پیش مختلف سیاسی، اقتصادی، ثقافتی مسائل کا ذکر کرتے ہوئے اپنے موقف کو واضح کیا اور نوجوانوں سے اپیل کی کہ وہ زیادہ ذمہ داری سے قوم کی تعمیر کے کام میں اپنا کردار ادا کریں۔

جامعہ کے دو سینیر اساتذہ پروفیسر مجیب حسین رضوی اور پروفیسر قاضی محمد احمد کو شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم نے بالترتیب نائب شیخ الجامعہ اور ڈین اسٹوڈنٹس ویلفیر مقرر کیا ہے۔ ہم نائب شیخ الجامعہ پروفیسر مجیب حسین رضوی اور پروفیسر قاضی محمد احمد کو مبارکباد پیش کرتے ہیں اور امید کرتے ہیں کہ اُن کی رہنمائی سے ادارہ کو مزید تقویت ملے گی۔ پروفیسر مجیب حسین رضوی اور پروفیسر قاضی محمد احمد دونوں ہی بہت سینیر استاد ہیں۔ جامعہ کی روایات سے بخوبی واقف ہیں۔ مثبت انداز فکر رکھتے ہیں اور ان کا رجحان تعمیر کی طرف ہی رہا ہے۔ امید ہے شیخ الجامعہ ان کے تعاون سے ادارہ کو بہت آگے تک لے جا سکیں گے۔

پروفیسر کبیر احمد جائسی

عبداللطیف عباسی گجراتی

عبداللطیف بن عبداللہ عباسی احمد آبادی کا شمار عہد جہانگیر (۱۰۱۴-۱۰۳۷ھ) اور اوائل عہد شاہجہاں (۱۰۳۷-۱۰۶۷ھ) کے مشہور منصب داروں، مصنفوں اور محققوں میں ہوتا ہے۔ وہ جس خاندان کے چشم و چراغ تھے اس نے خطۂ گجرات میں فارسی کی ترویج و اشاعت میں کارہائے نمایاں انجام دیے تھے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ایسے خانوادے کا فرد ہونے کے باوجود خود ان کی زندگی کے حالات کے بارے میں ہمارا علم محدود رہا ہے اور ہم کو جو کچھ بھی علم محمد صالح کنبوہ کی تصنیف عمل صالح، عبدالحمید لاہوری کی تصنیف پادشاہ نامہ، خافی خاں کی منتخب اللباب، جہانگیر کی خودنوشت تزک جہانگیری اور خود عبداللطیف کی دو کتابوں منتخب الشعراء، اور سیر منازل و بلاد و امصار کے ذریعے ہوتا ہے وہ اتنا ناکافی ہے کہ ان کی زندگی کے بیشتر گوشے ہماری نگاہوں سے چھپے رہتے ہیں۔

عبداللطیف عباسی گجرات کے شہر احمد آباد میں پیدا ہوئے، وہیں پلے بڑھے اور تعلیم کے سارے مراحل سے گزرے۔ اس زمانے میں محمد صوفی مازندرانی کا قیام احمد آباد میں تھا۔ عبداللطیف عباسی نے ان کے درس سے استفادہ کیا اور جب فارغ التحصیل ہو گئے تو انھوں نے محمد صوفی مازندرانی کے علمی کاموں میں ان کی مدد بھی کی۔ محمد صوفی مازندرانی کی تالیف بت خانہ جو احمد آباد میں ۱۰۱۰ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اس کی تالیف میں بھی عبداللطیف عباسی نے ان کی مدد کی تھی، اپنی اس مدد کا تذکرہ خود عبداللطیف نے بت خانہ کے مقدمہ میں صراحت سے کر دیا ہے۔

عبداللطیف عباسی کے رسالہ سیر منازل و بلاد و امصار سے ان کی بعض مصروفیتوں پر

پروفیسر کبیر احمد جائسی، ڈائرکٹر ادارۂ علوم اسلامیہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

روشنی پڑتی ہے۔ اس رسالہ کے مطالعہ سے ہم کو علم ہوتا ہے کہ عبداللطیف عباسی احمدآباد گجرات میں ابوالحسن معتقد خاں کے دربار سے منسلک تھے اور اسی کے ساتھ یکم رمضان ۱۰۱۶ھ کو عازم بنگال ہوئے تھے۔ وہ لوگ اس سفر میں ایک ماہ تک آگرہ میں رکے رہے اور یہیں کے قیام کے زمانے میں ابوالحسن معتقد خاں کی بخشی کی حیثیت سے نامزدگی ہوئی۔ عبداللطیف عباسی، ابوالحسن معتقد خاں کے دربار سے ایک عرصے تک منسلک رہے خود ان کی تحریروں سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ وہ سنہ ۱۰۲۱ھ سے سنہ ۱۰۲۶ھ تک کابل، تیراہ[2]، بنگش اور پشاور کے نزدیک ایک مقام یولم گذر[3] میں مقیم رہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عبداللطیف عباسی سنہ ۱۰۲۰ھ کے آخر تک بخشی اور دیوان معتقد خاں کے ہمراہ بنگال میں رہے۔ جب سنہ ۱۰۲۱ھ میں معتقد خاں معزول کر دیا گیا تو عبداللطیف عباسی لشکر خاں (ابوالحسن مشہدی) کے دربار سے منسلک ہو گئے جس نے ان کو محاسبات کے کام پر مامور کر کے اڑیسہ بھیج دیا۔ عبداللطیف کی لشکر خاں سے وابستگی سنہ ۱۰۳۳ھ تک برقرار رہی۔ حالانکہ سنہ ۱۰۳۲ھ میں عبداللطیف عباسی دیوان تن نامزد ہو چکے تھے مگر انھوں نے لشکر خاں سے اپنا تعلق برقرار رکھا۔

جہانگیر کے انتقال کے بعد شاہجہاں کے دور میں بھی عبداللطیف عباسی منصب داروں کے زمرے میں شامل رہے۔ عبدالحمید لاہوری نے بادشاہ نامہ میں تحریر کیا ہے کہ "سنہ ۱۰۴۲ھ میں جو کہ جلوس شاہجہانی کا پانچواں سال تھا۔ عبداللطیف دفتر تن کی خدمت پہ مامور کیے گئے۔"[4] اس کے بعد تدریجاً ان کا درجہ بڑھ گیا۔ سنہ ۱۰۴۳ھ میں ان کو سفیر بنا کر گولکنڈہ کے بادشاہ قطب الملک کے دربار میں بھیجا گیا۔ بعد ازاں بقول عبدالحمید لاہوری[5] سنہ ۱۰۴۷ھ میں ان کو 'عقیدت خاں' کے خطاب سے سرفراز کیا گیا، اس بات کی تائید محمد صالح کنبوہ کی کتاب عمل صالح[6] سے بھی ہوتی ہے لیکن اسی زمانے میں وہ بیمار ہو گئے اور اپنی خدمات کی بجا آوری سے قاصر رہے اس لیے ان کی جگہ پر کسی دوسرے شخص کا تقرر کر دیا گیا۔

عبداللطیف عباسی کی تاریخ وفات کے سلسلے میں کوئی معتبر سند ہماری دسترس میں نہیں ہے سی۔ اے۔ اسٹوری نے اپنی کتاب پرشین لٹریچر میں ان کا سال وفات جلوس شاہ جہانی کا بارہواں سال (۱۰۴۸-۱۰۴۹ھ) قرار دیا ہے مگر انھوں نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا کہ ان کا ماخذ کیا ہے، ممکن ہے ان کی فراہم کردہ اطلاع درست ہو کیونکہ سنہ ۱۰۴۷ھ میں وہ اپنی بیماری کی وجہ سے اپنے نئے منصب پہ کام نہ کر سکے تھے۔

عبداللطیف عباسی منصب دار ہونے کے باوجود جہانیاں جہاں گشت قسم کے انسان تھے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ انھوں نے کسی نہ کسی بہانے پورے ہندوستان کو گھوم پھر کر دیکھا اور افغانستان کے بھی بعض حصوں کی سیاحت کی۔ ان کا روزنامچہ سیر منازل وبلاد و امصار ان کی سیاحت کے بارے میں بہت سی معلومات فراہم کرتا ہے۔ اس روزنامچہ کے واحد مخطوطہ پر ڈاکٹر آہوجہ نے پنجاب یونیورسٹی ریسرچ بلیٹن میں ایک معلومات افزا مقالہ شائع کیا ہے[5]۔ جس سے احمد آباد سے بنگال تک کے ان کے سفر پر روشنی پڑتی ہے جیسا کہ پہلے لکھا جاچکا ہے۔ یکم رمضان ۱۰۱۶ھ کو عبداللطیف عباسی اپنے مخدوم، معتقد خاں کے ہمراہ احمد آباد سے بنگال کی مسافرت پر روانہ ہوئے۔ اثنائے سفر میں وہ جن مقامات سے گزرے یا انھوں نے جہاں جہاں قیام کیا ان میں سے بعض کے بارے میں انھوں نے مفید اور دلچسپ معلومات اپنے روزنامچہ میں درج کردی ہیں جن کا خلاصہ ڈاکٹر آہوجہ کے مذکورہ بالا مقالے میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ اپنے اس سفر میں وہ جلاور، اجمیر، سانبھر، نارنول، جہہم، کیتھل، جند، سمانہ، پھلور، لدھیانہ، سرہند، تھانیسر، پانی پت، دہلی، تغلق آباد، سلیم گڑھ، بندرابن، متھرا، سکندرہ اور آگرہ سے گزرے۔ وہ آگرہ میں ایک ماہ تک مقیم رہے۔ یہ وہی زمانہ ہے جب ابوالحسن معتقد خاں بنگال کا بخشی متعین ہوا تھا۔ آگرہ میں قیام کے بعد انھوں نے ابوالحسن معتقد خاں کے ساتھ اپنا سفر جاری رکھا جو زیادہ تر کشتی کے ذریعے ہوا۔ اس دریائی سفر میں وہ ان مقامات سے گزرے۔ چندوار، اٹاوہ، کالپی، مکّن پور، الٰہ آباد، کالنجر، شادی پور، جلال آباد، چنار، جونپور، بنارس، زمانیہ، غازی پور، چوسہ، سہسرام، رہتاس، سیتا کنڈ اور اکبر نگر۔

عبداللطیف عباسی صرف اسی ایک سفر پر نچلے نہ بیٹھے بلکہ انھوں نے اور بھی سفر کیے جو اس طرح ہیں۔

۱۰۲۱ھ میں وہ اڑیسہ میں تھے اور اپنی کتاب ثبت خانہ کی تکمیل میں مصروف تھے۔ یہ بات قیاس کی جاسکتی ہے کہ وہ بنگال سے اڑیسہ پہنچے ہوں کیونکہ ۱۰۱۷ھ سے ۱۰۲۰ھ تک ان کے بنگال میں رہنے کے شواہد ملتے ہیں۔ اس زمانے میں اسلام خاں صوبہ بنگال کا حاکم تھا اور عبداللطیف کا مربّی، ابوالحسن معتقد خاں اسی صوبہ دار کے حکم سے عثمان افغان سے جنگ کر کے اس فتنہ کا سر کچل رہا تھا۔ بعد ازاں اس کے کچھ ہی عرصہ بعد وہ اپنے عہدہ سے برطرف ہوا اور ۱۰۲۱ھ میں جہانگیر کے دربار میں جا پہنچا جہاں اس کو بخشی کے عہدہ پر

پر مقرر کیا گیا۔

۱۰۲۴ھ میں وہ کابل اور تیراہ کے سفر میں رہے۔ یہ وہی مقام ہے جہاں ان کو مثنوی مولانا روم کا ایک ایسا مخطوطہ ملا جس کو افغانستان کے دانشوروں نے مثنوی کے ساٹھ مختلف مخطوطوں سے مقابلہ کر کے مرتب کیا تھا۔ عبداللطیف عباسی نے مثنوی مولانا روم کا جو تنقیدی متن مرتب کیا ہے اس کو مرتب کرنے میں انھوں نے اس مخطوطے سے خاصی مدد لی ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر نا مناسب نہ ہوگا کہ اسی خطہ میں عبداللطیف کی آمد سے کچھ قبل افغانوں نے فساد برپا کیا تھا جس کو ابوالحسن معتقد خاں نے آکر فرو کیا تھا۔ ممکن ہے عبداللطیف عباسی نے کابل اور تیراہ کا یہ سفر ابوالحسن معتقد خاں کی تشویق دلانے پر کیا ہو۔

۱۰۳۱ھ میں وہ دکن کا رخ کرتے ہیں اور وہاں پہنچ کر اپنے منصبی فرائض کو انجام دینے کے علاوہ مثنوی مولانا روم کی تصحیح میں بھی اپنا وقت صرف کرتے ہیں۔ اسی سال وہ دکن سے چل کر برہان پور آتے ہیں اور یہاں کے دانشوروں سے ملاقات کر کے مثنوی مولانا روم کی تصحیح میں ان سے مدد لیتے ہیں۔ ۱۰۳۹ھ میں وہ پشاور میں نظر آتے ہیں اور اسی سال وہ وہاں پر ایک پُل تعمیر کرواتے ہیں، یہ پل کہتے ہیں کہ آج بھی موجود ہے اور اس پر یہ کتبہ بھی نمایاں ہے:

بحمداللہ کہ از فیض الٰہی	بقای خیر عالی کرد بنیاد
محب اہل دل عبداللطیف آنکہ	کہ مثلش مادر ایام کم زاد
پلی تعمیر کرد اندر پشاور	الٰہی تا جہان باشد بماناد
پی تاریخ اتمامش مہندس	بگفتا خیر جاری باد آباد

(۱۰۳۹)

یہ کتبہ کئی مرتبہ شائع ہو چکا ہے۔ یہاں پر یہ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے مقالہ Bara Bridge Ancient Inscription of Shahjahan سے نقل کیا گیا ہے۔ یہ مقالہ Pakistan ۲(۱۹۶۵- ۶۶) صفحات ۱۳ تا ۱۶ میں شائع ہوا تھا۔

۱۰۴۲ھ میں وہ شاہجہاں کے دربار میں جاتے ہیں جہاں ان کو دیوانی تن کی خدمت پر مامور کیا جاتا ہے۔ بعد ازاں جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے ان کو سفیر بنا کر قطب الملک (عبداللہ قطب شاہ) کے دربار میں بھیجا جاتا ہے۔ ۱۰۴۵ھ میں وہ گولکنڈہ سے سفارت کا کام انجام دے کر واپس آجاتے ہیں ۱۰۴۸ھ میں

وہ "عقیدت خاں" کے خطاب سے ملقب کیے جاتے ہیں۔ مگر اسی سال ان کی اس بیماری کا سلسلہ شروع ہوتا ہے جس سے صحت یاب نہ ہونے کی وجہ سے ان کو اُن کے عہدے سے برطرف کر دیا جاتا ہے۔ اس کے کچھ ہی عرصے کے بعد ان کا انتقال ہو جاتا ہے لیکن اس بات کا ہم کو علم نہیں ہو سکا کہ ان کا انتقال دہلی میں ہوا یا احمد آباد میں۔

گزشتہ سطور میں جو کچھ تحریر کیا گیا ہے اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عبد اللطیف عباسی کی زندگی کس قدر مصروفیتوں میں گزری مگر اس کے باوجود وہ برابر علمی کام انجام دیتے رہے۔ انھوں نے اپنی یادگار میں جو علمی سرمایہ چھوڑا ہے وہ صرف وقیع ہی نہیں ہے بلکہ دور رس معنویت کا بھی حامل ہے۔

درج ذیل سطور میں ان کے علمی کارناموں کا انتہائی اختصار کے ساتھ تعارف کرایا جا رہا ہے۔

مقدمۂ بت خانہ اور خلاصۃ الشعراء: بت خانہ شعرا کا ایک تذکرہ ہے جس کو محمد صوفی مازندرانی نے ۱۰۱۰ھ میں مکمل کیا تھا لیکن اس پر کوئی مقدمہ نہیں لکھا تھا۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے عبد اللطیف عباسی، محمد صوفی مازندرانی کے تربیت یافتہ تھے اس لیے انھوں نے بت خانہ پر ایک جامع مقدمہ لکھا مزید بر آں خلاصۃ الشعراء کے جداگانہ عنوان سے ان شعرا کے مزید حالات لکھے جن کا تذکرہ بت خانہ میں محمد صوفی مازندرانی لکھ چکے تھے۔ عبد اللطیف عباسی نے اپنا یہ علمی کام اڑیسہ میں ۱۰۲۱ھ میں انجام دیا تھا۔ یہ سنہ "فہرست لطیف لبس عجیب" سے برآمد ہوتا ہے۔

نسخۂ ناسخۂ مثنویات سقیمہ: اس نام سے عبد اللطیف عباسی نے مثنوی مولانا روم کا ایک تنقیدی متن مرتب کیا ہے جس کی طرف گزشتہ سطور میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ اس نسخہ کو مرتب کرنے میں ان کو آٹھ نو سال لگ گئے۔ جب انھوں نے تنقیدی متن مرتب کر لیا تو انھوں نے ایک تفصیلی دیباچہ بھی تحریر کیا جس کا نام مرآۃ المثنوی قرار دیا ہے۔ عبد اللطیف عباسی کا یہ علمی کارنامہ ۱۰۳۲ھ میں دکن میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ اس متن کو مرتب کرنے میں عبد اللطیف عباسی نے جو جاں فشانی کی ہے اس کی مثال اردو، عربی، فارسی اور ترکی کی علمی دنیا میں ان سے پہلے بھی ناپید تھی اور آج بھی ناپید ہے۔ انھوں نے اس تنقیدی متن کو مرتب کرنے کے لیے نہ صرف پورے ہندوستان کا سفر کیا بلکہ ان کے سفر افغانستان کا بھی اصل محرک یہی کام تھا۔

لطائف اللغات یا فرہنگ لغات مثنوی: عبد اللطیف عباسی نے بارہ برس تک مثنوی مولا روم کے متن کا دقت نظر کے ساتھ مطالعہ کیا۔ یہ لغت ان کے اسی مطالعے کا حاصل ہے۔ یہ لغت

پروفیسر حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی

طبِ یونانی کا طرزِ تعلیم ہندوستان میں

طبِ یونانی کے نصابِ تعلیم کی ترتیب و تدوین کا مسئلہ مدت سے الجھا ہوا ہے۔ زمانہ قدیم کے طبی کالجوں کے نصابِ تعلیم کا موازنہ عہد جدید کے طبی نصاب تعلیم سے کیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ زمانۂ قدیم میں مسیح الملک حکیم اجمل خاں کے عہد میں جو طبی نصاب طبی کالجوں میں جاری تھے ان میں طبی مضامین کا غلبہ تھا اور جدید ڈاکٹری مضامین ان کے ساتھ بقدر ضرورت بقدر قلیل شامل کیے گئے تھے۔ قدیم اساتذۂ فن نے طب یونانی کی تعلیم کے لیے حسبِ ذیل مضامین کو طبیہ کالجوں کے طلباء کے لیے ضروری قرار دیا تھا۔

(۱) کلیاتِ امور طبیعیہ (۲) تشریح (۳) منافع الاعضاء (۴) حفظانِ صحت (۵) کلیات امراض واسباب و اعراض (۶) ماہیت الامراض (۷) کلیات نبض و بول و براز (۸) کلیات علاج یا اصول علاج۔ (۹) کلیاتِ ادویہ (۱۰) مفردات (۱۱) دواشناسی و دواسازی (صیدلہ) (۱۲) مرکبات (۱۳) معالجات (۱۴) علم القابلہ (۱۵) امراض مخصوصہ مرداں و زناں (۱۶) حمیات و امراض عامہ (۱۷) امراض اطفال (۱۸) تشخیص عملی (۱۹) نسخہ نویسی و مطب (۲۰) طب قانونی و علم السموم (۲۱) علم الجراحت (۲۲) تاریخ طب۔

لیکن جیسے جیسے ہندوستان میں ایلوپیتھی کو فروغ حاصل ہوا طبی نصاب تعلیم میں ایلوپیتھک مضامین کا اضافہ کیا گیا اور ہر طبی مضمون کے ساتھ جدید ایلوپیتھک مضامین کی شمولیت ضروری قرار دی گئی۔ طبی نصاب تعلیم میں طبی اور

پروفیسر حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی، شعبۂ کلیات اجمل خاں طبی کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

ایلوپیتھک مضامین کے الحاق کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ طبّی کالجوں میں ایلوپیتھی مضامین کی مانگ بڑھی اور اس طرح ایلوپیتھی مضامین کی مقدار طبّی کالجوں میں بڑھتی رہی حتیٰ کہ طبّی کالجوں کے نصاب تعلیم میں جملہ ایلوپیتھی مضامین شامل ہو گئے اور پھر طبّی کالجوں میں یہ مانگ ہوئی کہ ایلوپیتھی مضامین کی تعلیم کے لیے ایلوپیتھک ڈاکٹر اساتذہ مقرر کیے جائیں اور طبی کالجوں میں وہ جملہ ساز و سامان اور سہولتیں مہیا کی جائیں جو میڈیکل کالجوں میں مہیا کی جاتی ہیں۔ طلباء کی ڈیمانڈ پر یہ سب کرنے کی کوشش کی گئی لیکن طبّی کالج کی حدود میں ایک ایلوپیتھک کالج کھولنا ممکن نہ تھا لہٰذا جدید ایلوپیتھی مضامین کی تعلیم طبّی کالجوں میں ناقص و نا تمام ہی رہی اور اس کے ساتھ ہی طبّی مضامین جدید ایلوپیتھی مضامین کی نصاب تعلیم میں بھرمار کے باعث دب کر اور گھٹ کر رہ گئے اور اس طرح طبّی کالجوں میں طبّی مضامین کی تعلیم بھی مکمل اور سیر حاصل نہ ہو سکی اور جو فارغین طبی کالجوں سے فارغ ہوئے گو انھوں نے اپنا لقب حکیم مقرر کرنے کے بجائے ڈاکٹر مقرر کیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی تعلیم طبّی اور ایلوپیتھی دونوں اعتبار سے ناقص تھی۔

طبی کالجوں میں یونانی طب کا یہ نقصان دیکھ کر حامیانِ طب سے نہ رہا گیا اور انھوں نے آل انڈیا یونانی طبّی کانفرنس دہلی کے ذریعہ صدائے احتجاج بلند کی جس کے نتیجہ میں منسٹری آف ہیلتھ اینڈ فیملی ویلفیر کی جانب سے طب یونانی کے تحفظ اور فروغ کے لیے سینٹرل کونسل آف انڈین میڈیسن قائم کی۔ اس کونسل نے ہندوستان کے طبّی کالجوں کے نصاب تعلیم کا جائزہ بھی لیا اور یہ طے کیا کہ جملہ طبّی کالجوں کے لیے نصاب تعلیم ایک اور یکساں ہونا چاہیے جس کو پڑھنے کے بعد ان کالجوں کے طلباء ماہر حکیم بنیں نہ کہ ایلوپیتھک ڈاکٹر۔ اس فیصلہ کے مطابق کونسل نے ایک جدید طبی نصاب تعلیم مرتب کیا اور اس کو جملہ طبّی کالجوں میں نافذ کیا۔

سینٹر کونسل آف انڈین میڈیسن کے نصابِ تعلیم پر جب غور کیا گیا تو واضح ہوا کہ اس نصاب میں بھی ایلوپیتھک مضامین شامل ہیں۔ صرف ان کو فارسی و عربی مصطلحات کے ساتھ زبان اردو میں شامل نصاب کیا گیا ہے۔ لیکن نصابی کتب کی فہرست میں جملہ ایلوپیتھک مضامین کی معیاری کتب شامل کی گئی ہیں۔ اس نصاب میں ایک جدت یہ کی گئی کہ طبِ یونانی کے بعض مضامین کے ساتھ متعلقہ جدید ایلوپیتھی مضامین کے عناوین بھی شامل کر دیے گئے ہیں جب کہ قدیم طبی اور جدید ایلوپیتھی مضامین کے مسلمات اور طرز تعلیم ایک دوسرے سے قطعی مختلف ہیں مثلاً کلیات امراض و اسباب و اعراض کو علم الامراض کے عنوان سے معنون کر کے جدید پیتھالوجی سے متعلق جملہ عناوین اس

کے عناوین کے ساتھ دوش بدوش شامل نصاب کر دیے گئے جب کہ طبیہ کالجوں میں ان مضامین کا نہ صرف طریق تعلیم مختلف ہے بلکہ اساتذہ بھی مختلف ہیں۔ ایسی صورت میں طبی کالجوں میں اس مشترکہ مضمون کی تعلیم دشوار ہو کر رہ گئی اور بالآخر یہ مضمون طلبائے طبیہ کالج کے لیے ایک خلط مبحث بن کر رہ گیا۔ اس بنا پر بھی کلیات امراض واسباب واعراض اور جدید پیتھالوجی پر موجودہ مشترک نصاب تعلیم کے مطابق کوئی کتاب بھی تصنیف نہیں ہو سکی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ طبی کلیات اور طبی مضامین کو ان کے قدیم بنیادی اصولوں کے مطابق ہی تعلیم دینا طبی کالجوں میں مفید اور مناسب ہو سکتا ہے اور جدید ایلوپیتھک مضامین کو ان کے اصول تعلیم کے مطابق ہی علماً و عملاً تعلیم دینا ضروری ورنہ ان دونوں قدیم مضامین کو مشترک کر دینے کے بعد دونوں مضامین خلط مبحث کا شکار بنیں گے۔ طلبہ نہ طبی مضامین ہی کو صحیح طور سے سمجھ پائیں گے اور نہ جدید مضامین ہی کو ذہن نشین کر پائیں گے۔

موجودہ نصاب تعلیم میں ایلوپیتھک اصول تعلیم کے مطابق طبی مضامین کے موضوعات میں بھی ترمیم کی گئی ہے بعض اہم طبی مضامین کے موضوعات میں بھی ترمیم کی گئی ہے۔ بعض اہم طبی مضامین کے نام ہی تبدیل کر دیے گئے ہیں مثلاً کلیات امور طبیہ کو صرف امور طبیعیہ ہی کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔ اس تبدیل شدہ نام سے یہ مغالطہ پیدا ہوتا ہے کہ اس عنوان کے تحت امور طبیعیہ سے متعلق کلیات کی تعلیم دینا مقصود ہے یا کلیات و جزئیات دونوں کی تعلیم دینا مقصود ہے۔ اگر اس عنوان کے تحت امور طبیعیہ سے متعلق کلیات کی تعلیم دینا مقصود ہے تو اس مضمون کا نام حکمائے قدیم نے کلیات امور طبیعیہ صحیح رکھا تھا اور اگر کلیات و جزئیات امور طبیعیہ دونوں کی تعلیم دینا مقصود ہے تو یہ مقصد حکمائے قدیم کے مقصد کے مخالف ہے اور نہ اس مقصد کے مطابق کوئی کتاب ہی تصنیف کی گئی ہے لہٰذا مناسب یہی ہے کہ نصاب تعلیم میں اس مضمون کا صحیح قدیم نام کلیات امور طبیعیہ ہی قائم و برقرار رکھا جائے تا کہ کلیات امور طبیعیہ کی تعلیم میں کوئی خلل پیدا نہ ہو۔

علاوہ ازیں کونسل کے جاری کردہ نصاب تعلیم میں کلیات طب کے بعض اہم بنیادی مضامین کو یکجا کر کے ایک جدید عنوان سے معنون کیا گیا ہے۔ مثلاً طب یونانی کے قدیم نصاب تعلیم میں مضمون کلیات امراض واسباب واعراض شامل تھا جسے تبدیل کر کے "علم الامراض" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جو طبی اعتبار سے صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس مضمون کے تحت امراض و اسباب و اعراض سے متعلق کلیات

کی تعلیم دینا مقصود ہے یا جزئیات یا کلیات و جزئیات دونوں کی۔

اسی طرح طب یونانی کی تعلیم کے لیے نصاب تعلیم میں کلیاتِ طب سے متعلق دیگر مضامین "کلیات نبض و بول براز" اور "کلیاتِ علاج" کو ایک جدید موضوع "سریریات" کے تحت شامل نصاب کیا گیا ہے جو کلیات کی صحیح اور واضح ترجمانی سے قاصر ہے اور سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ مضمون کلیاتِ طب سے متعلق ہے یا جزئیات سے۔

کلیات، طب یونانی کا ایک بنیادی شعبہ ہے جو شیخ الرئیس ابو علی سینا کی مایۂ ناز مستند کتاب القانون فی الطب کے جزو اول یعنی کلیاتِ قانون سے متعلق ہے اور کلیات امور طبیعیہ، کلیات امراض و اسباب و اعراض "کلیاتِ نبض بول و براز" کلیات ادویہ اور کلیات علاج پر مشتمل ہے اور ان مضامین پر اطباء نے سیکڑوں کتب تصنیف و تالیف کی ہیں۔ لہٰذا مناسب نہیں ہے کہ اس شعبہ پر طبع آزمائی کر کے اس شعبہ کی اصلی اور حقیقی شکل و صورت اور ہیئت کو طب یونانی سے متعلق نصاب تعلیم میں تبدیل کیا جائے اس لیے کہ اگر طب کے اس بنیادی شعبہ ہی میں خلل پیدا ہوا تو طب یونانی کی پوری عمارت اس خلل کا شکار ہو گی اور طب یونانی کی تعلیم کا مقصد حقیقی فوت ہو جائے گا۔

طبی نصاب تعلیم ہی پر طب یونانی کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ طبی نصابِ تعلیم ایسا ہونا چاہیے جو نہایت جامع ہو اور طبی موضوعات کی صحیح ترجمانی کا ضامن ہو اور طب یونانی کے صحیح خدوخال کا محافظ ہو اور اس کی جامعیت کا یہ معیار ہو کہ جدید طبی حقائق کو بھی اپنے باطن میں جذب کیے ہوئے ہو لیکن طبی زبان اور طبی مصطلحات کے جامہ میں جسے دیکھ کر ہر اہل فن سمجھ لے کہ یہ طب یونانی کا ایک جامع نصابِ تعلیم ہے۔ وہ کون سے طبی حقائق ہیں جو طب یونانی میں شامل نہیں ہیں۔ اور مستند طبی کتب میں بیان نہیں کیے گئے ہیں اور وہ کون سے طبی حقائق ہیں جن کے اپنانے سے ہمارے طبی مصطلحات عاجز ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ طب یونانی ایک ایسا جامع فن ہے جو جملہ طبی حقائق پر حاوی ہے اور جب ایسا ہے تو ہم ایلوپیتھک مضامین من و عن اس کے ساتھ کیوں شامل کریں۔ اس لیے کہ ایک مدت کا تجربہ شاہد ہے کہ طب یونانی کے نصاب تعلیم میں جدید ایلوپیتھک مضامین کے شمول کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ طب مجروح ہوئی اور فارغین طبیہ کالجوں سے بجائے حکیم بننے کے ایلوپیتھک ڈاکٹر بن کر نکلے اور بجائے طبی مطب جاری کرنے کے انھوں نے ایلوپیتھک پریکٹس شروع

لی بالفاظ دیگر طب یونانی کے نصابِ تعلیم کا مقصد ہی فوت ہو کر رہ گیا۔

موجودہ نصابِ تعلیم میں طب یونانی کے مضامین کی تعداد کم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مثلاً کلیات نبض بول و براز اور کلیات علاج جو طب یونانی کے دو مستقل جداگانہ مضامین تھے ان کو باہم ملا کر ایک مضمون یعنی "سریریات" بنا یا گیا ہے جب کہ طب یونانی کے قدیم نصاب تعلیم میں "تشخیص عملی" کا مضمون کلیات طب سے متعلق مذکورہ تینوں مضامین سے جدا مقرر کیا گیا تھا۔ پھر مذکورہ دونوں مضامین کے جدا جدا تحریری، تقریری اور عملی امتحانات کے بجائے سریریات کا صرف ایک علمی اور ایک عملی امتحان مقرر کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح معالجات کے مضامین اور امتحانات تحریری، تقریری اور عملی میں بھی کمی کی گئی ہے۔ یہ اسکیم بھی طب یونانی کی علمی و عملی تعلیم کے حق میں سراسر نقصان دہ ہے۔ اس لیے کہ طلبہ کی توجہ کسی مضمون کی جانب اسی وقت بڑھتی ہے جب کہ نصاب تعلیم میں اس مضمون کی شاخیں وسیع ہوں اور ہر شاخ کا امتحان تحریری، تقریری اور عملی مقرر ہو۔ طبی کالجوں سے طبیب پیدا کرنا مقصود ہے تو طب کے نصابِ تعلیم میں طبی مضامین کو وسعت دینا اور علمی و عملی یونانی طب کی تعلیم طبیہ کالجوں میں طبی اصول کے مطابق طبی مصطلحات کے ساتھ بزبان اردو ہونا ضروری ہے اگر یونانی طب کی تعلیم انگریزی اصول کے مطابق دی گئی اور طبی مضامین کے دوش بدوش ایلوپیتھک مضامین بزبان انگریزی تعلیم دیے گئے تو اس صورت میں یونانی طب، طبیہ کالجوں میں متاثر اور مجروح ہوئے بغیر نہ رہ سکے گی جیسا کہ برسوں کے تجربات کے بعد واضح ہو چکا ہے۔ جدید مضامین سے استفادہ ضروری ہے لیکن یہ کام تجربہ کار اساتذہ کو انجام دینا ہے کہ وہ جدید مضامین سے استفادہ کر کے اور انھیں طبی حدود میں طب کے اصول کے مطابق اپنا کر طب یونانی کی تجدید کریں اور طب یونانی کے جدید تقاضوں کے مطابق مختلف مضامین پر جامع کتب تصنیف و تالیف فرمائیں اور طبی اکادمی انھیں شائع کرے اور یہی کتب داخل نصاب طب کی جائیں۔ ایلوپیتھک مضامین کو من و عن اپنا لینا اور ایلوپیتھک کتب کو شامل نصاب تعلیم علم طب کر لینا اور ان علوم کی تعلیم بھی ایلوپیتھک اصول و قواعد کے مطابق طبیہ کالجوں میں طلباء کو دینا طب یونانی کی تعلیم کے لیے سخت مضر ہوگا اور پھر اس صورت میں طبیہ کالجوں سے یہ امور وابستہ کرنا کہ یہاں سے ماہر طبیب اور حکیم بن کے نکلیں گے عبث اور بے سود ہے۔

طبی کالجوں میں اصل طبی مضامین کے نصاب کے علاوہ پری طب نصاب بھی مقصد اصلی کی

تکمیل کے لیے ناکافی ہے۔ پیری طب کے نصاب کا مقصد یہ ہے کہ طالب علم طب یونانی کے مسائل کو سمجھنے کا اہل بن سکے۔ اس نصاب میں جدید سائنس کے مضامین کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے جو حقیقت یہ ہے کہ جدید ایلوپیتھک مضامین کے سمجھنے کے لیے نہایت ضروری ہیں۔ طبی مضامین کے سمجھنے کے لیے ان کی ضرورت بہت کم ہے۔ طبی مضامین کے سمجھنے کے لیے جن مضامین کی ضرورت بہت زیادہ ہے۔ ان کے پیری طب کے نصاب میں قدیم علم طبیعات اور فلسفہ اور قدیم علم کیمیا کا فقدان ہے جب کہ یونانی طب کے کالجوں میں یونانی طب کے اہم مضامین کو سمجھنے کے لیے ان علوم کی تعلیم نہایت ضروری ہے۔ علاوہ ازیں کلیات طب کے اکثر مسائل کا گہرا تعلق علم جغرافیہ سے ہے۔ لیکن پیری طب کے مضامین میں طبی جغرافیہ کا فقدان ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ پیری طب کے نصاب تعلیم پر نظر ثانی کر کے اس میں قدیم فلسفہ طبیعیات، قدیم علم کیمیا اور طبی جغرافیہ مضامین شامل نصاب کیے جائیں تاکہ یونانی طب کے طالب علم کے ذہن میں اصل یونانی طبی مضامین کے سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو سکے۔

حافظ خواجہ فیاض احمد (مرحوم)*

ہماری جامعہ کی تاریخ

جامعہ اور پیاری جامعہ کی تاریخ لکھنا آسان کام نہیں۔ مختلف حیثیتوں اور مختلف طبائع کے لوگ مختلف خیالات رکھتے ہیں اور مختلف چیزوں کو اہمیت دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے اکثر باتیں ایک ہی ملک کی مختلف تاریخوں میں نہیں ملتیں۔ جامعہ کے اس مختصر دورِ حیات میں اس قدر واقعات ہو گزرے ہیں کہ ان سب کو قلمبند کرنا رسالہ گلشن کے صفحات کے لیے قطعاً ناممکن ہے۔ ان سب کی اہمیت میری نظر میں اس قدر زیادہ ہے کہ میں چاہتا ہوں کہ ایک ضخیم کتاب کی شکل میں ان سب کو ترتیب دے کر آنے والی نسلوں کے لیے محفوظ کر لوں تاہم گلشن کے روحِ رواں قاسم صاحب سندھی کے اصرار پر میں جامعہ کی آٹھویں سالگرہ کے موقع پر گلشن کے تاسیس نمبر کے لیے کچھ نہ کچھ ضرور عرض کروں گا۔ یورپ میں جرمنی کے قریب ایک ملک ہے جسے آسٹریا کہتے ہیں وہاں کے شہزادے کو ملک سرویا میں ایک مجنوں طالب علم نے مار ڈالا تھا۔ اس واقعہ نے اس قدر اہمیت حاصل کر لی اور جھگڑے نے اس قدر طول پکڑا کہ ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۹ء تک یورپ میں سخت جنگ ہوئی جسے جنگِ عظیم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس میں انگریز، فرانسیسی، اطالوی اور روسی ایک طرف تھے اور دوسری طرف جرمنی اور بیچارا ترکی۔ اس جنگ میں ہندوستان نے انگریزوں کا بہت ساتھ دیا۔ اس ساتھ

جناب حافظ خواجہ فیاض احمد انصاری پانی پتی (علیگ)

*حافظ صاحب جامعہ کے مسجل رہے۔ اس کے بعد کچھ عرصہ خازن رہے۔ ابتدا ہی سے حافظ صاحب کا تعلق جامعہ کے حسابات و مالیات سے رہا۔ مرحوم جامعہ کے علاوہ دیگر ملکی اور ملّی خدمات انجام دیتے رہے مذہب و ملّت کی خدمت میں ہمہ تن مصروف رہتے تھے۔ آزادی کی تحریک سے بھی وابستہ رہے اور وطن کی آزادی کے لیے جیل گئے۔ ۷۰ برس کی عمر میں فروری ۱۹۶۵ء میں انتقال ہوا اور جامعہ کے قبرستان میں سپردِ خاک ہوئے۔

کی وجہ سے ان کو امید تھی کہ جنگ کے بعد ہمارے ملک کو بہت حقوق ملیں گے اور شکریہ کے طور پر انگریز ہمیں آزاد کردیں گے کیونکہ دوران جنگ میں مختلف موقعوں پر انگریزی وزرا نے بیحد وعدے کیے تھے لیکن جنگ کے دوران میں حکومت نے آزاد خیال لیڈروں کو نظر بند کر لیا تھا اور جنگ کے ختم ہوتے ہی ملک میں فتنہ و فساد کے اندیشے سے انگریزوں نے بجائے انعام واکرام کے اور آزادیٔ حقوق کے ایک قانون پاس کر دیا ہے جسے رولٹ ایکٹ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اس قانون کی رد سے پہلے کے حقوق یا آزادی پر بھی آرہ چل گیا اور وہ سب غصب ہو گئے۔ اس کی مخالفت کے لیے مہاتما گاندھی جو پہلے ہی افریقہ میں ہندوستانیوں کے لیے مصیبتیں اٹھا چکے تھے میدان میں نکلے وہ احمد آباد سے پنجاب آرہے تھے کہ دہلی کے قریب اسٹیشن پلول پر روک لیے گئے اس سے بے انتہا جوش پھیلا اور امرت سر میں ایک میدان میں جس کے چاروں طرف مکانوں کی وجہ سے احاطہ سا بنا ہوا ہے اور جسے جلیانوالہ باغ کہتے ہیں (یہ باغ نہیں ہے بلکہ کبھی ہوگا جیسے قرولباغ) رولٹ ایکٹ کی مخالفت میں جلسہ ہوا۔ اس جلسہ سے جل کر انگریزوں نے جنرل ڈائر کو بھیج دیا۔ وہ مشین گن لے کر پہنچ گیا اور جس راستہ سے آمد ورفت ہو سکتی تھی وہاں مشین گن لگا کر گولیاں برسانے لگا چونکہ نکلنے کا راستہ وہی تھا جدھر سے گولیاں برس رہی تھیں اس لیے سوائے ان آدمیوں کے جو مکانوں کی دیواروں پر چڑھ کر بھاگ گئے باقی سب لوگ وہاں ہی ڈھیر ہو گئے اس سے بہت اشتعال ہوا اور پنجاب کے دیگر مقامات میں سخت احکامات نافذ ہو گئے۔ کئی اضلاع میں مارشل لاء جاری ہو گیا غرضیکہ وہ وہ ظلم ہوئے خصوصاً امرت سر لاہور اور گوجرانوالہ میں وہ وہ قہر توڑے گئے کہ جن کے بیان سے رونگٹے کھڑے ہوجاتے ہیں ان تمام قہروں کا ذکر ہم رسالہ گلشن کے قومی دن کے نمبر میں کریں گے ستمبر ۱۹۲۰ء میں لالہ لاجپت رائے کی صدارت میں کلکتہ میں آل انڈیا کانگریس کا ایک اسپیشل اجلاس ہوا اور اس میں بائیکاٹ کا رزولیوشن پاس ہوگیا۔ اس بائیکاٹ کی رو سے ہندوستانیوں کو انگریزوں کی ہر چیز بائیکاٹ کر دینی چاہیے تھی۔ ملازمتیں۔ عدالتیں، وکالت کالج یونیورسٹی اشیاء، فیشن لباس غرضیکہ ہر قسم کی چیزوں سے بے تعلقی جن کا انگریزوں سے بالواسطہ تعلق تھا اس کا نام تحریک عدم تعاون تھا۔ اس تحریک کے ماتحت مہاتما گاندھی، مولانا شوکت علی و محمد علی اور مولانا آزاد سبحانی اور ابو الکلام آزاد صاحبان علی گڑھ کالج میں پہنچے اور وہاں طلبہ کی انجمن یونین کے ہال میں

ہیں ۲۷؍ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو ایک بہت بڑا جلسہ ہوا جس میں طلبہ سے اپیل کی گئی کہ اس وقت تعلیم کا وقت نہیں ہے۔ ملک کو آزاد کرانے کا وقت ہے۔ مہاتما جی کی تقریر اس روز اس قدر موثر نہ تھی جس قدر مولانا آزاد سبحانی کی لیکن جلسہ کے آخر تک یہ معلوم ہوتا تھا کہ کچھ اثر نہیں ہوا اور حامیان سرکار اور ملازمان حکومت بہت خوش تھے کہ جس مصیبت کا اندیشہ تھا اس سے نجات مل گئی۔ لیکن مولانا شوکت علی نے نہ معلوم رات بھر میں کیا صور پھونکا کہ اگلے دن صبح کو معلوم ہوا کہ سیکڑوں لڑکے بائیکاٹ کے موافق ہیں اور علی گڑھ کالج کو گورنمنٹ کے اثر سے آزاد رکھنا چاہتے ہیں اور سرکاری گرانٹ جو کالج کو ملتی ہے اس کے خلاف ہیں۔ ڈاکٹر ضیاء الدین صاحب نے یہ حالت دیکھتے ہی کالج بند کر دیا اور سب لڑکوں کو گھر بھیجنا شروع کر دیا۔ بہت سے لڑکے جان بچا کر بھاگ گئے لیکن اکثر ڈٹے رہے اور کالج بند ہو جانے کے باوجود وہ گھر نہیں گئے۔ علی گڑھ کالج کے سابق طلبہ کی ایک انجمن ہے جسے اولڈ بوائز ایسوسی ایشن کہتے ہیں۔ اس انجمن کی اپنی ایک عمارت ہے جسے اولڈ بوائز لاج کہتے ہیں۔ شوکت علی صاحب نے اس انجمن کے سکریٹری ہونے کے زمانے میں نہایت شوق سے یہ خوبصورت عمارت بنوائی تھی چنانچہ مولانا محمد علی و شوکت علی صاحب اسی عمارت میں مقیم تھے۔ شوکت علی صاحب تو مہاتما گاندھی کے ہمراہ چلے گئے لیکن مولانا محمد علی وہاں رہ گئے۔ علی گڑھ کالج کے لڑکوں کا ایک بہت بڑا جلسہ ہوا تھا جس میں یہ تجویز کہ کالج کو گورنمنٹ سے قطع تعلق کر لینا چاہیے نامنظور ہو گئی تھی۔ چونکہ تجویز نامنظور ہو چکی تھی اور ڈاکٹر ضیاء الدین صاحب نے کالج بند کر دیا تھا اس لیے مولانا محمد علی نے فرمایا کہ کالج قوم کا ہے چند ٹرسٹیوں کا نہیں۔ قوم چاہتی ہے کہ سرکاری امداد سے آزاد رکھی جائے اس خیال سے انھوں نے کالج کو آزاد قومی یونیورسٹی کے نام سے منسوب کر کے ایک نئی درس گاہ کی بنا رکھ دی اور اعلان کر دیا ہے کہ یہ کالج ہمارا ہے اور ہم آزاد تعلیم دیں گے جو سرکاری اثر سے بالکل پاک ہو چنانچہ ۲۹؍ اکتوبر ۱۹۲۰ء بروز جمعۃ المبارک علی گڑھ کالج کی جامع مسجد میں بعد نماز جمعہ ایک بہت بڑا بھاری جلسہ ہوا جس میں علاوہ اکابرین قوم کے مرحوم محترم شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ باوجود علالت طبع کے تشریف لائے۔ انھوں نے جلسہ کی صدارت فرمائی۔ خطبہ پڑھا جو جامع کے مکتبہ سے مل سکتا ہے یا بزم ادب کی لائبریری میں دیکھا جا سکتا ہے۔ مولانا محمد علی صاحب نے بیحد موثر تقریر فرمائی اور اس روز آزاد قومی یونیورسٹی کی بنیاد رکھی گئی اور علی گڑھ کالج کے نام کو اس جدید نام سے تبدیل کر دیا گیا۔ مبارک ہیں وہ لوگ جو اس جلسہ

میں شریک تھے اور قابل رشک ہیں وہ ہستیاں جو اس جلسہ کی صدا پر لبیک کہتے ہوئے قومی جھنڈے کے نیچے جمع ہو گئیں اور افسوس وصد افسوس ان افراد پر جو اس جلسہ میں شریک ہونے کے باوجود "ختم اللہ علیٰ قلوبہم" کے زمزمہ میں شریک ہو گئے۔ اسی روز سے طلبہ کا داخلہ شروع ہو گیا اور کالج کے قابل سے قابل طلباء نے نہایت خوشی سے اپنے آپ کو پیش کیا جس میں سید نوراللہ صاحب، ڈاکٹر ذاکر حسین خاں، سید رؤف پاشا اور سید محمد صاحب کے اسماء خاص طور سے قابل ذکر ہیں جو علی گڑھ کالج کے ممتاز طلباء میں سے تھے۔ جامعہ کے دفتر میں داخلہ کا رجسٹر ہے اس میں شروع کے اڑھائی تین سو نام مولانا محمد علی صاحب کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں۔ یہی جامعہ کے بانی اور پہلے پرنسپل ہیں۔ ۲۹ر کو جلسہ ہوا اس سے کالج کے منتظمین اس قدر برانگیختہ ہوئے اور کلکٹر سے فریاد کی اور خواجہ سید محمد علی مرحوم نے جو اس وقت علی گڑھ کالج کے سکریٹری تھے کلکٹر سے فوج اور پولیس استعمال کرنے کی درخواست کی کہ مولانا محمد علی اور ان کی جماعت کو کالج سے نکال دیا جائے چنانچہ ۱۳ر اکتوبر کو صبح کے وقت جب مولانا محمد علی کو حرارت بھی تھی اور وہ نماز فجر سے فارغ ہوئے تھے مسجد ہی میں نوٹس ملا کہ آپ اس عمارت سے نکل جائیں۔ کالج کے چاروں طرف باہر و اندر تمام سڑکوں پر دو دو تین تین گز کے فاصلہ پر فوج اور پولیس کے مسلح سپاہی بندوقیں لیے فائر کے لیے تیار کھڑے تھے۔ شہر سے کالج کی طرف یا کالج سے شہر کی طرف جانے کی کسی کو اجازت نہ تھی۔ چنانچہ مولانا محمد علی صاحب نے فوراً حکم دیا کہ سامان باندھ لو اور چلو۔ کلکٹر نے موٹر لاریاں۔ گاڑیاں یکّے منگوائے اور طلبہ نے سامان بھر بھر کر بھجوانا شروع کیا نان کوآپریشن کے شروع ہونے سے پہلے حکومت کا اس قدر رعب تھا کہ ہر ایک کے خواب وخیال میں بھی نہیں آ سکتا۔ چنانچہ مولانا محمد علی صاحب کو یہ فکر تھی کہ اگر یہاں سے نکالے گئے تو کس عمارت میں جائیں گے۔ کوٹھیاں خالی تو بہت تھیں لیکن کلکٹر کے خوف سے سب مالکوں کا برا حال تھا اور کوئی کرایہ پر نہیں دیتا تھا۔ آخر کو سرکلا کے قریب کرشنا آشرم کے نام سے ایک کوٹھی مل گئی تھی۔ اس کے مالک نے ہمت کر کے دے دی تھی اور خیموں کا انتظام بھی میرٹھ سے کر رکھا تھا۔ چنانچہ جب اخراج کا حکم ملا تو فوراً کرشنا آشرم میں ڈیرہ جمایا گیا اور جامعہ کا پہلا مکان کرشنا آشرم اور اس کے احاطے کے اندر بیسیوں خیمے تھے۔ اب معلوم ہوتا تھا کہ عرب کے خانہ بدوش منقیم ہیں۔ ان خیموں میں جو زندگی بسر ہوئی ہے وہ جامعہ کی زندگی کا سنہری اور بہترین سے بہترین

زمانہ سمجھنا چاہیے۔ جب تمام مسلمان پہنچ گیا تو کل پارٹی مولانا محمد علی صاحب کی سرکردگی میں ایک نہایت شاندار جھنڈا جس پر اللہ اکبر اور کلمہ طیبہ لکھا ہوا تھا اللہ اکبر کے فلک شگاف نعروں میں روانہ ہوئی۔ اس وقت نہایت رقت آمیز منظر تھا۔ بہت سے لوگ جنھوں نے اس جماعت "حزب اللہ" کا ساتھ نہیں دیا تھا زار زار رو رہے تھے بہت سے ایسے سخت دل اور منحوس طبیعت بھی تھے جو سخت قسم کی گالیاں چپکے چپکے دے کر اپنے دل کو ٹھنڈا کر رہے تھے۔ بہرحال ۳۱ ر اکتوبر کی شام کو تین بجے کے قریب کرشنا آشرم آباد ہو گیا۔ اس وقت اخبارات میں جو شور مچا وہ بھی عجیب تھا۔ سرکار نے اپنے پاس سے روپیا جمع کر کے ایک اخبار جاری کیا۔ سیکڑوں اخبارات مختلف مقامات پر نکلوائے اور بہتوں کو امداد دی۔ ایک نیا اخبار علی گڑھ گزٹ کے نام سے علی گڑھ کالج کے مطبع سے نکالا گیا اس میں مولانا محمد علی اور عدم تعاونیوں کو دل کھول کر گالیاں دی جاتی تھیں اور ہر ذرا سی بات پر روغن قاز مل کر اس کو بڑا بنا کر دکھایا جاتا تھا۔ سیکڑوں پمفلیٹ روزانہ ملک میں شائع ہو کر تقسیم ہوا کرتے تھے۔ غرضیکہ ایک شور محشر برپا تھا۔ آزاد قومی یونیورسٹی کے بنا کے وقت علی گڑھ کالج محض کالج تھا۔ دسمبر ۱۹۲۰ء میں علی گڑھ یونیورسٹی کا اعلان گورنمنٹ کی طرف سے ہوا۔ اس لحاظ سے ہماری جامعہ مسلم یونیورسٹی سے زیادہ پرانی ہے۔ غرضیکہ مولانا محمد علی کی درس گاہ کرشنا آشرم میں منتقل ہو جانے پر اخبارات میں خوب مضامین نکلے اور اخبارات کے علاوہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب اور دیگر طلبا، لاہور اسلامیہ کالج میں گئے اور وہاں پروپیگنڈا کرنا شروع کیا۔ جس سے متاثر ہو کر اکثر طلبا، کی ٹولیاں بن بن کر علی گڑھ آزاد درسگاہ میں تعلیم حاصل کرنے کے شوق میں آئے لیکن چند جماعتیں اسلامیہ کالج پشاور سے بھی دعا دوڑوں کی آئیں جس وقت یہ لوگ اسلامیہ نشہ میں سرشار اور آزاد مستغرق علی گڑھ اسٹیشن پر اترے تھے تو اللہ اکبر کے نعروں سے اسٹیشن گونج رہا تھا اور اسٹیشن سے جامعہ کے مستقر تک ہزاروں بار اللہ اکبر کی صدائیں بلند ہوئی تھیں جس سے سامعین کے دل دہل جاتے تھے اور ان نونہالانِ قوم اور محبانِ وطن کے جوش کو دیکھ کر مجبوراً لوگ شرما جاتے تھے۔ جامعہ کے مطبخ میں ایک دیگ پر اس انجمن کا نام کندہ ہے جسنے ترکِ موالات کے زمانے میں آزاد قومی درس گاہ سے اظہارِ عقیدت اور ہمدردی کے طور پر دیگ کا تحفہ پیش کیا تھا۔ اہالیانِ شہر نے بہت فریفتہ دل سے ہمدردی کی تھی۔ سب سے زیادہ نواب عام مصطفیٰ صاحب شروانی رئیس علی گڑھ نے فراخدل سے کام لیا۔ انھوں نے اپنی عظیم الشان کوٹھی موسوم بہ ڈگی والی کوٹھی

جامعہ کو مرحمت فرمائی۔ اسی کوٹھی میں جامعہ نے اپنے خرچ سے بنگلے اور ایک وسیع ہال جسے محمد علی ہال کے نام سے موسوم کیا گیا تھا تعمیر کردیا تھا۔ دہلی آنے تک جامعہ اس کوٹھی میں رہی۔ اس کے ملحق عبدالمجید خواجہ صاحب کی ہمشیرہ کی آراضی تھی، اس پر جامعہ نے اپنی کوٹھیاں اور بارکیں بنوائی تھیں جسے فرید منزل، بقعن منزل اور کریم منزل کہتے ہیں۔ بارکس علیحدہ ہیں۔ شروع میں جامعہ میں دو سو لڑکوں نے نام لکھوا دیا تھا۔ کچھ چلے گئے اور کچھ اسلامیہ کالج لاہور اور اسلامیہ کالج پشاور آکر شامل ہو گئے۔ بہر حال ابتدائی زمانہ میں تین سو کی تعداد تھی۔ وہ زمانہ واقعی عجیب زمانہ تھا۔ کھانے میں اس قدر برکت تھی کہ دس کے لیے پکتا تو بیس کے لیے کافی ہوتا۔ نماز میں وہ لطف میسّر تھا جو ولیوں، خدارسیدہ بزرگوں کو مشکل سے نصیب ہوتا ہے۔ زندگی اس قدر سادہ اور سپاہیانہ تھی کہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے طلباء ہم سے شرماتے تھے اور آنکھ بچا کر نکلتے تھے۔ ہماری عزت سفر و حضر میں اندر و باہر مکان و میدان غرضیکہ سب جگہ تھی اور ہم لوگوں کی آنکھ کا تارا تھے۔ مغرب کی اذان سنتے ہی ہاتھ میں اگر چائے کا پیالہ ہوتا تھا تو اسی جگہ رکھ کر فوراً جماعت میں شریک ہوتے تھے۔ یہ کسی کے ڈر سے نہ تھا۔ کسی ٹیوٹر کے دباؤ یا رعب سے نہ تھا بلکہ اس پروردگار سے لو لگی ہوئی تھی۔ نظر کچھ عجیب سی چیز تھی۔ رکوع میں جاکر کھڑا ہونا یا سجدے میں جاکر اٹھنا یاد ہی نہ رہتا تھا۔ گھنٹوں مولوی سورتی صاحب کے پیچھے دل سے کھڑے رہتے تھے۔ غرضیکہ نماز بیس پچیس منٹ سے کبھی کم ہی ختم نہ ہوتی تھی۔ ہر روز صبح کے وقت پہلے گھنٹے میں خواجہ عبدالحی صاحب کا درس تفسیر ہوتا تھا جس میں تمام طلبہ کا شامل ہونا ضروری ہوتا تھا۔ تعلیم کے اوقات میں مولانا محمد علی صاحب چند چکر لگاتے تھے اور دارالاقامہ میں اگر کوئی لڑکا ہوتا تھا تو سختی سے باز پرس کرتے تھے۔ خلافت اور اس کی تحریک اور ترکوں اور انگریزوں کے تعلقات پر مولانا محمد علی صاحب کا درس اور لیکچر ہوتا تھا۔ بعض اوقات مسلسل پانچ گھنٹوں سے بھی زیادہ تجاوز کر جاتا تھا اور سب لڑکے نوٹ لکھتے تھے اور سیاست اسلامی سے خوب باخبر ہو گئے تھے۔ جب مولانا کے لیکچر ختم ہو گئے تھے تو مئی ۱۹۲۱ء کے آخری ہفتے میں تمام اطراف ملک میں جامعہ کے طلباء سپاہی بنا کر تبلیغ قومیت کے لیے بھیجے گئے جن میں شفیق الرحمن صاحب اور برکت علی صاحب کا نام آج کل کے طلباء کے لیے قابل ذکر ہے۔ ان طلباء کے جانے کے بعد جامعہ میں صرف ۳ لڑکے رہ گئے جن کی تعداد دہائی تک نہیں پہنچتی تھی۔ ابتدا میں جامعہ میں فرسٹ ایر۔ سیکنڈ ایر

تھرڈ ایر۔ فورتھ ایر اور ایم اے کی جماعتیں تھیں۔ فروری ۱۹۲۱ء کو میٹرک کی دسویں جماعت بھی کھول دی گئی۔ بعد میں ایک دو دو لڑکے چھوٹی جماعتوں کے بھی آنے لگے جن میں سے بعض کو واپس کر دیا اور بعض کو تبلیغ کی جماعت کے لیے رکھ لیا گیا۔ مئی ۱۹۲۱ء میں پروپیگنڈہ کے لیے وفود بھیجے گئے اور طلبا، قید ہو کر جیلوں میں جانے لگے تو جولائی ۱۹۲۱ء سے تبلیغ کی جماعت بھی کھول دی گئی اور اس میں دو ماہ کا کورس رکھا گیا تاکہ اس دو ماہ میں طلبا، کو تیار کر کے ملک میں خلافت اور کانگریس پروگرام کو کامیاب بنانے کے لیے بھیجدیا جائے۔ جامعہ کے جو طلبا، ابتدائی زمانے میں تھے وہ بالکل سپاہی تھے۔ ایک خیمے میں جہاں مشکل سے دو چارپائیوں کی جگہ ہوتی ہے پانچ پانچ چھ چھ زمین پر بسر کرتے تھے۔ چارپائیوں کا بہت کم رواج تھا۔ خیمے مئی وجون کی تپش اور علی گڑھ کا شہر اور پھر خیموں میں پانچ پانچ، چھ چھ، کمر کا لباس ایک تھیلہ جس میں معمولی ضروریات اور ایک بڑا تھیلہ جس میں بستر اور ضروری کپڑے اور ایک جبہ سبز رنگ کا جس پر جامعہ ملیہ بشکل ہلال لکھا ہوتا تھا۔ یہ کل کائنات تھی جو جامعہ کے مبلغ کے پاس ہوتی تھی اور جیسے قلعی وغیرہ سے کام لینے سے عار معلوم ہوتا تھا اور وہ تمام بوجھ اپنے کندھوں پر اٹھانا فخر سمجھتا تھا۔ مولانا محمد علی صاحب کے دورہ پر روانہ ہو جانے کے بعد ڈاکٹر شیخ محمد عالم پرنسپل ہو گئے تھے لیکن بعد میں عبدالمجید خواجہ صاحب مقرر ہو گئے تھے۔ جامعہ میں اس وقت بہت سے قابل قابل اساتذہ تھے اور اطراف سے خوب جمع ہوئے تھے۔ ۱۹۲۳ء سے مدرسہ کی جماعتوں کا بھی سلسلہ شروع ہو گیا لیکن بالآخر یکم جولائی ۱۹۳۲ء سے جامعہ کی سنڈیکیٹ نے مکمل اسکول کے بنا منظور کیا۔ ڈاکٹر محمد عالم صاحب نے اپنے زمانۂ پرنسپلی میں جامعہ کا بہت زیادہ پروپیگنڈا لیا۔ انگلستان کے اخبارات میں بھی جامعہ کے متعلق مضمون چھپوائے اور تمام مشہور ادیبوں، فلسفیوں شاعروں کو جو ہندوستان میں نہایت ممتاز حیثیت رکھتے ہیں جامعہ میں لیکچر دینے کے لیے مدعو کیا اور ایک سلسلہ مضامین شروع کرانے کا پروگرام بنایا لیکن افسوس کہ انتظامی تبدیلیوں کی وجہ سے ان کو جانا پڑا اور ان کا اختیار کردہ مشن پورا نہ ہونے پایا۔ اگر ان کی اسکیم کو عملی جامہ پہنایا جاتا تو دیگر درس گاہیں خصوصاً علی گڑھ مسلم یونیورسٹی تو ہمیشہ کے لیے اسی طرح دبی رہتی اور ہم سے مرعوب رہتی جیسی ۱۹۲۱ء میں تھی اور جامعہ کی تعلیم کا مقصد اس سے زیادہ روشن اور واضح ہو جاتا جتنا اب تک ہوا ہے۔ جامعہ کا پہلا کنووکیشن علی گڑھ میں اس شان اور زور کا ہوا کہ

بیان سے باہر ہے۔ دیکھنے والے اس جلسہ کو ہمیشہ یاد کریں گے۔ سر پی سی رے نے اس زور کا خطبہ پڑھا کہ سننے والے عش عش کرتے تھے اور جو لوگ اسے کتابی صورت میں پڑھتے ہیں وہ افسوس کرتے ہیں کہ ہم ایسے جلسہ میں کیوں شریک نہ تھے۔ دوسرا کنووکیشن جس میں مسٹر پکتھال مشہور جرنلسٹ نے خطبہ پڑھا تھا نہایت کامیاب اور بارونق جلسہ تھا۔ افسوس کہ ہم ان جلسوں سے محروم رہے۔ ان جلسوں کے لیے بہت محدود تعداد کو مدعو کیا گیا تھا۔ لیکن علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے طلباء نے اس زور شور سے داخل ہونے کی کوشش کی اور اس قدر خواہش کا اظہار کیا کہ مجبوراً ایک سو کی بجائے پورے ۴۷۵ کو داخل ہونے کی اجازت دینی پڑی۔ وہ لوگ ہمارے اس جلسہ سے اس قدر متاثر ہوئے کہ مدتوں ان کی درس گاہ میں جامعہ ملیہ کی سادگی تعلیم اور حسن انتظام کا چرچا ہوتا رہا ہے۔ جامعہ کے گزشتہ سالوں کے دستور العمل (پراسپکٹس) میں ان جلسوں کی تصاویر دیکھی جا سکتی ہیں لیکن ان کاغذی تصویروں میں وہ لطف اور سماں کہاں نصیب ہو سکتا ہے جو خود جلسہ کی جیتی جاگتی تصویروں میں آیا تھا۔ ۱۹۲۱ء سے لے کر ۱۹۲۲ء تک جامعہ کے سیکڑوں کارکن جیل میں بھیج دیے گئے۔ مولانا محمد علی و شوکت علی۔ تصدق احمد خاں شروانی معتمد۔ اور عبدالمجید صاحب شیخ الجامعہ اور موجودہ اساتذہ میں سے شفیق الرحمٰن صاحب۔ ۱۹۲۲ء میں پکڑ دھکڑ کا سلسلہ اس قدر زوروں پر تھا اور اس کی داستان اس قدر دلچسپ ہے کہ جی چاہتا ہے کہ ایک ایک بات لکھی جائے۔ تصدق احمد خاں صاحب شروانی کو علی گڑھ جیل میں ایک ایسے جج نے حکم سنایا جو ان کا علی گڑھ کالج کا ساتھی تھا۔ تصدق احمد خاں کا علی گڑھ کے باشندوں پر اس قدر اثر تھا کہ ان کی انگلی کے اشاروں پر لوگ چلتے تھے۔ اسی خیال سے کہیں ایسا نہ ہو کہ ان کی سزا کی خبر سن کر لوگ اپنے محبوب کی محبت میں دیوانہ وار ہلہ نہ کر دیں۔ ان کو علی الصباح ۳ بجے جیل کے قریب ریلوے لائن پر جہاں سے اسٹیشن سے کئی فرلانگ کے فاصلہ پر ہے ایک فرسٹ کلاس بوگی میں سوار کرا یا گیا اور ایک انجن لگا کر سیدھا نینی متصل الہ آباد پہنچا دیا گیا۔ صبح کو لوگوں کو خبر ہوئی تو خواجہ مجید صاحب نے ان کے جوش کو سرد کر دیا اور لوگ بالکل شانتی سے رہے۔ تھوڑے دنوں کے بعد خواجہ صاحب کا نمبر آیا اور ان کو خبر ہوئی تو وہ خود موٹر میں سوار ہو کر کلکٹر کے پاس پہنچ گئے۔ اس زمانے میں چٹ میری منگنی اور پٹ میرا بیاہ کا مضمون تھا۔ یعنی صبح کو گرفتاری

ہوتی۔ دوپہر تک فیصلہ بھی سنا دیا جاتا۔ چنانچہ خواجہ صاحب کو آگرہ پہنچا دیا گیا۔ اگر ان قصوں کو تفصیل سے لکھا جائے تو نہ معلوم کتنی ضخیم جلدوں کی ضرورت ہو۔ شفیق الرحمٰن صاحب کو مدراس میں قید کیا گیا اور علی گڑھ جیل سے رہا کیا گیا جب ہمارے قیدی صاحب جیل سے رہا کیے گئے ہیں تو جامعہ کے جبہ پوشوں نے ان کا ایک نہایت پرخلوص جلوس نکالا تھا۔ مبصّرین کا بیان ہے کہ کسی درس گاہ سے اس قدر کارکن اور طلباء جیل میں بہ سلسلہ قومی تحریک نہیں گئے جتنے جامعہ سے۔ جس زمانے میں ہماری رہائی پر د پیگنڈہ کلاس تھی اس وقت عبدالعلی خاں صاحب محاسب تھے اور میں رجسٹرار تھا۔ تمام ڈاک میرے پاس آتی تھی۔ اس ڈاک میں روزانہ بیسوں خطوط اس مضمون کے ہوتے تھے کہ آپ کے ہاں کے طلباء اس قدر اچھا کام کر رہے ہیں کوئی دوسرا شخص ان کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ ان کی زندگی سچی اسلامی زندگی ہے۔ ان کا طرز بالکل سادہ ہے ان کی تقریر موثر ہے ان کا عمل قابل تقلید اور ان کا چال چلن اور رویہ بالکل جامعہ کی تعلیم کا نمونہ ہے۔ خدا کے لیے اور کارکن بھیجیے جس طرح آپ اشتہارات میں دیکھتے ہیں کہ سرٹیفکٹوں' اور تصدیق ناموں میں لکھا ہوتا ہے کہ آپ کی دوا بہت مفید ثابت ہوئیں دو شیشیاں اور بھیج دیجیے ٹھیک اسی طرح ہمارے ہاں خطوط آتے تھے کہ آپ کے کارکن بہت ہی مفید ثابت ہوئے خدا کے لیے دو کا انتظام کسی نہ کسی طرح کر دیجیے۔ لیکن ہمیں یہی لکھنا پڑتا ہے کہ اب ختم ہو چکے ہیں دوسرے اڈیشن کا انتظار کیجیے۔ بہرحال جامعہ کے طلبا جہاں کہیں بھی گئے۔ لوگ ان سے خوش اور مطمئن رہے۔ انھوں نے اس تعلیم کو جو جامعہ میں ان کو دی گئی تھی نہیں چھوڑا اور نہ وہ دوسرے قومی کارکن کی طرح ذلیل اور بدنام ہوتے۔ ہمارے ہاں برکت علی اور سید نذیر نیازی موجود ہیں ان سے اس زمانے کی حقیقت دریافت کیجیے کہ جہاں جہاں یہ لوگ گئے وہاں انھوں نے خلافت کمیٹیوں میں کیا دیکھا۔ تمام کارکن قومی سرمایے سے جو بیواؤں اور یتیموں نے گھر کے برتن بیچ بیچ کر جمع کیا تھا مرغ اور پلاؤ اور زردے کھاتے تھے مقامی لوگوں کی بھی یہ کیفیت نہ تھی، بلکہ بڑے بڑے مولویوں اور علماء کا یہ حال تھا کہ جب ادھر ادھر کا چکر لگا کر دفتر میں آتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ درہ خیبر فتح کر کے آ رہے ہیں اور اس صلہ میں مرغن کھانوں سے کم پر قناعت نہیں کر سکتے۔ خلافت کی تحریک پر ہی کیا منحصر ہے تنظیم اور تبلیغ کے جھگڑے میں

بھی یہی کیفیت سنی جاتی ہے یقین نہ ہو تو دنیا بھر کی تبلیغی انجمنوں اور جمعیتہ العلماء کے دفتر میں جاکر کچا چٹھا معلوم کر سکتے ہیں۔ جن لوگوں نے کبھی ریل کی شکل نہیں دیکھی تھی انھوں نے فرسٹ کلاس کے بغیر سفر کرنا منظور نہیں کیا۔ جنھیں چھکڑے میسّر نہ تھے وہ موٹر میں گھومنے لگے۔ اسی کارروائی سے آزاد ہو کر برکت علی صاحب میرٹھ سے واپس چلے آئے اور پھر کسی پروپیگنڈے پر نہیں گئے۔

اور یہی وجہ ہے کہ ہماری قومی تحریک کا جنازہ نکل گیا۔ جامعہ کی تحریک عدم تعاون کی تحریک سے ایسی وابستہ ہے کہ ترک موالات کے زمانے کی ہر بات قلمبند کرنے کو جی چاہتا ہے۔ جامعہ میں شروع شروع میں خوب چندے آتے تھے اور دس ہزار روپے ماہانہ خلافت کمیٹی دیتی تھی اس ناعاقبت اندیش قوم نے روپے کو روپیہ نہ سمجھا بلکہ ہمیشہ اسے پانی کی طرح بہایا۔ کاش اس زمانے کے دس ہزار کو دس ہزار سمجھتے تو آج کوڑی کوڑی کو محتاج نہ ہو جاتے اور ہماری حالت ایسی نہ ہوتی جیسی مغلیہ خاندان کے آخری تاجداروں کی تھی۔ اوائل میں جامعہ خیموں اور ایک دو کوٹھیوں میں تھی۔ بعد میں چار پانچ کوٹھیاں اور لی گئیں۔ اس کے بعد زمین چند نامعلوم شرائط پر لے کر ان پر کوٹھیاں بنوانی شروع کردیں۔ غرضیکہ عمارت پر بھی خوب روپیہ صرف کیا لیکن یہ معلوم نہ تھا کہ آئندہ پروگرام کیا ہوگا۔ جامعہ نے بہت سے شعبے جاری کر رکھے تھے۔ جن میں ایک دارالتصنیف بھی تھا اس کی دو قسمیں تھیں ایک وہ کہ جامعہ کے علماء خود کتابیں لکھتے تھے اور جامعہ کو حق تصنیف دے دیتے تھے اور دوسری وہ کہ جامعہ نے خود چار چار سو کے ملازم رکھے تھے جو ریڈریں تیار کریں گے۔ موخرالذکر پر آٹھ دس ہزار روپیہ صرف کرنے پر بھی ایک کتاب تیار نہیں ہوئی۔ یہ ہماری بدقسمتی اور بدنظمی کی بیّن دلیل تھی۔ ہم نے ایک کارخانہ برقی ملمّع سازی کا جاری کیا تھا جس کے انجن کو وہ جگہ راس نہ آئی اور غریب کو گاڑتے ہی ہیں نیلام کرنا پڑا اور وہ کارخانہ حسرت و یاس کے ساتھ اب درہم برہم ہوا اور اس کے آہنی پرزے سیاہ صندوق میں اب تک جامعہ کے احاطے میں علی گڑھ سے دہلی آکر اپنی بیکسی کی داستان سنا رہے ہیں۔ ان کو علی گڑھ سے منتقل کرنے میں جس قدر روپیہ صرف ہوا اس کا چوتھائی حصہ بھی وصول نہیں ہو سکتا۔ کارخانہ پارچہ بافی بھی جاری تھا۔ کچھ نہ کچھ کام کیا اور بہت سے لڑکوں نے بننا سیکھ لیا اور خوب شوق سے کام کرنے لگے تھے۔ دہلی میں آکر لطیف بلڈنگ میں کھ

کھڈیاں لگائی گئی تھیں۔ لیکن آخر کار ان کو بھی مسلمانوں کے گھر کی آب و ہوا موافق نہیں آئی اور ہندوؤں کی دوکانوں میں جا کر پناہ لینی پڑی۔ جون ۲۵ء تک جامعہ علی گڑھ میں رہی ۲۲ء میں تحریک عدم تعاون زوروں پر تھی۔ ۲۳ء شدی تنظیم ملا بار اور کوہاٹ کے فسادات شروع ہوگئے اور انگریزوں کی پالیسی کام کرنے لگی۔ اب تحریک زور کرنے لگی اور ۲۴ء و ۲۵ء میں بظاہر ترک موالات کا خاتمہ ہوگیا۔ انگریزوں کو چھوڑ کر ہم ایک دوسرے سے دست و گریباں ہونے لگے۔ ہمارے بہت سے طلباء اور استاد جن میں مجیب صاحب کے بڑے بھائی حبیب صاحب اور سید ہادی حسین قابل ذکر ہیں جو چھوڑ چھوڑ کر مسلم یونیورسٹی چلے گئے۔ ڈاکٹر عالم نے پریکٹس شروع کر دی۔ اور وہ سب کام رفتہ رفتہ ۱۹۱۹ء سے پہلے کی رفتار پر آنے لگے۔ شروانی صاحب نے علی گڑھ میں جامعہ کو چھوڑ کر بیرسٹری شروع کر دی۔ جامعہ کے ناظم المعارف بدرالدین صاحب بھی مراد آباد میں جا کر مجبوری کی حالت میں وکالت کرنے لگے۔ معظم علی صاحب جامعہ میں وائس پرنسپل تھے چلے گئے اور پہلے بیرسٹری شروع کر دی۔ زاں بعد کسی ریاست میں کوئی عہدہ سنبھال بیٹھے۔ اب خواجہ عبدالمجید صاحب کا نمبر تھا۔ اس کے لیے قطعاً ناممکن تھا کہ جامعہ علی گڑھ میں ہو اور وہ وکالت شروع کر دیں۔ اگرچہ اس سے پہلے انھوں نے کونسل میں جانے کا فتوا حاصل کر لیا تھا اور کونسل کے تعاون کو جائز قرار دے کر اس کے لیے نہ صرف جد و جہد کی بلکہ جامعہ کے اساتذہ اور طلباء سے کرائی اور آخر کار ناکام رہے تھے۔ بہر حال ایک تجویز نہ معلوم کس طریقے سے ایک دم ہمارے سننے میں آئی کہ جامعہ کے لیے علی گڑھ میں رہنا ٹھیک نہیں ہے اس کو دہلی منتقل کر دیا جائے۔ مولانا شوکت علی اور محمد علی اس کے خلاف تھے۔ لیکن خواجہ صاحب اور حکیم صاحب مرحوم اور ڈاکٹر انصاری صاحب موافق تھے۔ مولانا شوکت علی اور محمد علی صاحب نے اسٹاف کا جلسہ کیا اور رائے دریافت کی۔ تمام متفقہ طور سے علی گڑھ ہی میں رہنے کے موافق تھے۔ طلباء کی کثیر تعداد علی گڑھ میں ہی رہنے پر مصر تھی۔ بزم کمال میں مضمون پیش ہو کر منظور ہوا کہ دہلی منتقل نہیں ہونا چاہیے لیکن قسمت میں جو کچھ لکھا ہوتا ہے وہ پورا ہو کر رہتا ہے۔ مولانا شوکت علی و محمد علی صاحب کی مخالفت کے باوجود بھی فیصلہ ہوگیا کہ جامعہ کو دہلی میں منتقل کر دیا جائے۔ ان تفصیلات کے ذکر کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہے کہ اس موقع پر کیا کیا

اہم واقعات پیش آئے اور نہ یہی مناسب ہے کہ طلباء کے پرچہ میں ان پر بحث کی جائے۔
بہرحال اتنا ضرور یاد ہے کہ حیات صاحب (جو جامعہ کے رجسٹرار اور صدر الاساتذہ تھے) کی کوٹھی پر جسے برلہ والی کوٹھی کہتے تھے مولانا محمد علی صاحب اس فیصلہ کو سن کر بہت روئے تھے کہ جامعہ دہلی منتقل ہو رہی ہے اور اسے علی گڑھ کالج کے مقابلہ میں ایک جدا درس گاہ بنایا جا رہا ہے۔ جامعہ کو علی گڑھ میں رکھنے کا ان کا مقصد یہ تھا کہ تھوڑے زمانے میں علی گڑھ کالج پر بھی ہمارا قبضہ ہو جائے۔ یعنی وہاں کے نصاب وغیرہ میں جامعہ کے اصولوں کے مطابق تبدیلی ہو جائے اور جو بات ہم جامعہ میں کرتے ہیں وہ وہاں ہونے لگے۔ بس پھر جامعہ کی ضرورت نہ رہے گی۔ اگر جامعہ دہلی منتقل ہو گئی تو پھر علی گڑھ کالج پر اثر ڈالنے کی قوت نہ رہے گی۔ اب تو جامعہ کے وجود سے کالج پر بہت زیادہ اثر پڑ سکتا ہے اور اب مجھے اصلاح کی امید ہے۔ لیکن پھر بالکل منقطع ہو جائے گی۔ وہ جامعہ کو علی گڑھ کے مقابلہ میں ایک جدا درس گاہ بنانا نہیں چاہتے تھے کیونکہ وہ کہتے تھے کہ مسلمانوں نے مر مر کر بڑی مشکل سے علی گڑھ کالج کو بنایا ہے۔ ان میں اتنی سکت نہیں ہے کہ ایک اور درس گاہ کو چلا سکیں۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ دہلی جا کر جامعہ کا چلنا مشکل ہو گا اور وہ سخت ترین مالی دشواریوں میں مبتلا ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ علی گڑھ کالج کو بالکل چھوڑ دینے سے اس کے کارکن بالکل آزردہ ہو جائیں گے اور من مانی کارروائیاں کریں گے اور آخر کار گورنمنٹ کا پورا اقتدار ہو جائے گا۔ غرضیکہ بہت سی وجوہات تھیں جن کی بنا پر وہ خلاف تھے۔

حکیم صاحب مرحوم کا خیال تھا کہ دہلی مرکز ہے۔ تمام لیڈران وہاں آتے ہیں۔ انھیں جامعہ کے دیکھنے کا موقعہ ملے گا۔ اور میں اور ڈاکٹر انصاری دہلی میں موجود رہتے ہیں۔ اس وجہ سے جامعہ کی زیادہ خدمت کریں گے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور یہاں علی گڑھ کالج کے مقابلے میں ہونے کی وجہ سے ہر وقت جھگڑے فساد کا اندیشہ رہتا ہے۔ لہٰذا اسے منتقل کر دینا ہی ضروری ہے تاکہ اطمینان سے قومی اور ملی تعلیم کا انتظام ہو سکے۔ بہرحال ان تمام امور کے متعلق ڈاکٹر انصاری صاحب نے طلبہ کے سامنے ایک طویل تقریر فرمائی اور ان سے فرمایا کہ اپریل ۱۹۲۵ء میں تعطیل کلاں ملنے پر جب آپ لوٹ جائیں تو بجائے علی گڑھ کے دہلی واپس آئیں۔ چنانچہ اس فیصلہ کے سننے سے بہت سے دل ملول ہوئے۔ اور اس سال گھروں کو جاتے ہوئے جامعہ کے بھائی ایک دوسرے سے نہایت رقت آمیز طریقے

سے جدا ہوئے اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب کبھی نہیں ملیں گے۔ چنانچہ جامعہ بند ہوگئی اور دہلی جانے کی تیاریاں شروع ہوگئیں۔ چونکہ سامان بہت زیادہ تھا اب اس کا نیلام شروع ہوا۔ وہ منظر بھی عجیب تھا۔ بہرحال جو بچا یا بچا کر رکھ دیا اسے سمیٹ سماٹ کر اور کتب خانہ کی کتابوں اور معمل حکمیات کی اشیاء کو صندوق میں بھر کر جون ۲۵ء کے آخری ہفتہ میں دہلی روانہ کر دیا۔ اس سلسلہ میں ماسٹر برکت علی صاحب اور عبدالغفار صاحب خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ۲۴ر جون کو تمام جامعہ کا سامان دہلی کی طرف روانہ ہوگیا۔

○

پروفیسر اکبر رحمانی

جامعہ ملّیہ میں غازی رؤف پاشا اور اقبال

ایک واقعاتی مغالطہ

ڈاکٹر مختار احمد انصاری ہندوستان کے مشہور رہنما اور ایک عظیم مجاہد آزادی تھے۔ علامہ اقبال کے ایک معالج حکیم عبدالوہاب انصاری عرف حکیم نابینا کے وہ چھوٹے بھائی تھے۔ ہندوستان کی مشہور قومی و اسلامی درسگاہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وہ امیر مجلس رہ چکے تھے۔ انھیں کی کوششوں سے جامعہ ملّیہ میں مارچ ۱۹۳۴ء میں توسیعی خطبات کا سلسلہ شروع ہوا۔ ان خطبات کے سلسلہ کا آغاز کرنے کے لیے امیر جامعہ ڈاکٹر انصاری نے ترکی کے جلاوطن سیاست داں اور عالمِ اسلام کے ایک بطلِ جلیل غازی رؤف پاشا کو مدعو کیا تھا۔ غازی موصوف اس وقت فرانس میں جلاوطنی کی زندگی گزار رہے تھے۔ وہاں سے وہ مارچ کے شروع میں دہلی تشریف لائے۔

غازی رؤف پاشا بقول سید نذیر نیازی "اس ترکی کا آخری نشان تھے جس نے دولت عثمانیہ کے نام سے کبھی اسلام کی سیاسی عظمت کا سکّہ سارے یورپ پر بٹھا دیا تھا"[1] غازی رؤف پاشا (رؤف بے) جنگِ طرابلس اور بلقان کے نامور مجاہد تھے۔ محمد حمزہ فاروقی نے ان کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ

> "طرابلس میں ۱۸۸۱ء میں پیدا ہوئے۔ تعلیمی دور میں ہی آپ نوجوان ترک Young Turks پارٹی کے رکن بن گئے۔ جنگ طرابلس کے دوران آپ نے بھیس بدل کر عربوں اور ترکوں کو ہتھیار سپلائی کیے۔ اس زمانے میں آپ حمیدیہ جہاز کے کپتان تھے۔ جنگ طرابلس اور بلقان میں آپ نے

پروفیسر اکبر رحمانی، کاشانۂ سہیل، ۳۷ بھوانی پیٹھ، جلگاؤں ۴۲۵۰۰۱ (مہاراشٹر)

اطالوی اور یونانی جہازوں کا بڑی بے جگری سے مقابلہ کیا۔ جنگِ بلقان کے زمانے میں آپ ترکی ایڈمرل تھے اور آپ حمیدیہ جہاز کو سخت خطرات سے نکال کر درّۂ دانیال سے گزار کر بحیرۂ روم میں لے آئے تھے اور پھر یونانیوں کو برابر چھیڑتے رہے۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران آپ افغانستان کی سفارت پر بھیجے گئے لیکن راستے میں آپ عراق ٹھہر گئے اور انگریزوں کا کامیابی سے دفاع کیا۔ آپ کی وطن واپسی کے بعد انگریزوں نے عراق پر قبضہ کیا۔ ستمبر ۱۹۱۸ء میں انور پاشا نے وزارت عظمیٰ سے استعفیٰ دے دیا اور عزت پاشا نے وزارت بنائی۔ رؤف بے اس وزارت میں وزیر بحر تھے۔ "[۲]

"کمالی دور میں اول اتاترک کا ساتھ دیا پھر شاید ان کی مغرب پسندی اور جذبہ وطنیت سے اختلاف کے باعث ملک بدر ہو گئے۔ قیام پیرس میں رہا۔"[۳]

غازی رؤف پاشا بین الاقوامی شہرت کے ترکی سیاست داں اور عالم اسلام کے ایک بطل جلیل تھے۔ اس لیے جامعہ کے وقار کا تقاضا تھا کہ اُن کے خطبات کی صدارت وہ اہل علم اور دانشور کریں جو عالمگیر شہرت رکھتے ہوں اور عالم اسلام میں جنھیں عزّت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہو۔ ڈاکٹر انصاری اور ارباب جامعہ کی نگاہیں سب سے پہلے علامہ اقبال کی طرف گئیں اور ان سے درخواست کی گئی کہ تکلیف فرما کر کم از کم دو خطبوں کی صدارت قبول فرمائیں۔ شیخ الجامعہ ذاکر حسین نے بھی ان سے ذاتی درخواست کی۔ چنانچہ انھوں نے دہلی آنے کی دعوت قبول کر لی۔ اس کا اظہار انھوں نے خواجہ عبدالوحید صاحب کے نام ایک خط میں کیا ہے۔ اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ رؤف پاشا کے لیکچروں کی تاریخیں ۴، ۶، ۸ مارچ ۱۹۳۳ء مقرر کی گئی تھیں (انوار اقبال صفحہ ۲۱)۔ علامہ اقبال نے سید نذیر نیازی کو بھی ایک خط (محررہ ۸ مارچ ۱۹۳۳ء)[۴] لکھا جس میں انھوں نے اپنی آمد کے پروگرام اور غازی موصوف کے آخری لیکچر کی تاریخ میں ممکنہ تبدیلی کی درخواست کی:

"ڈیر نیازی صاحب۔ السلام علیکم۔

آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ اگر تبدیلی ناممکن ہے تو بڑی مشکل ہو گی۔ آپ کوشش کریں کہ آخری لیکچر کا روز میری صدارت کے لیے ہو اور آخری لیکچر ۱۸ کو ہو۔ اگر ناممکن ہو تو میں ۱۹ مارچ کی شام کو یہاں سے روانہ ہو کر ۲۰ کی صبح کو دہلی پہنچ جاؤں گا۔ لیکن اگر ڈاکٹر انصاری یہ مان جائیں کہ آخری لیکچر ۱۸ کو ہو تو مجھے تار دے دیجیے۔ باقی خیریت ہے۔ ۲۰ مارچ کی صبح

(یا جیسی صورتِ حال ہو) آپ مجھے اسٹیشن پر ملیں۔ والسلام

محمد اقبال لاہور

۸ر مارچ ۱۹۳۳ء

جب سے یہ اعلان ہوا تھا کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں توسیعی خطبات کا افتتاح ترکی کے سابق وزیرِاعظم اور مجاہدِ اسلام غازی رؤف پاشا فرمائیں گے تب سے دہلی میں ہر کہیں اس کا چرچا تھا اور لوگ ان کی آمد کا شدت سے انتظار کر رہے تھے اور ان کے خطبات سننے کے لیے بیتاب تھے پہلے یہ خبر شائع ہوئی کہ "غازی رؤف پاشا ۲۸ر فروری کو دہلی پہنچیں گے اور جامعہ ملیہ میں جدید ترکی پر تین لیکچر دیں گے۔ پہلا ۴ر مارچ کو دوسرا ۶ر مارچ کو اور تیسرا ۸ر مارچ کو ہو گا۔ پہلے لیکچر کی صدارت غالباً حضرت علامہ اقبال فرمائیں گے"[۵] (اس کی تائید علامہ کے خط بنام خواجہ عبدالوحید سے بھی ہوتی ہے۔) انوارِ اقبال، صفحہ ۲۱۰۔

دوسری بار روزنامہ انقلاب لاہور نے مورخہ ۸ر مارچ ۱۹۳۳ء کی اشاعت میں یہ خبر شائع کی:

> روزنامہ وحدت رقم طراز ہے کہ غازی رؤف پاشا سابق وزیرِاعظم ترکی ۸ر مارچ کو گرانڈ ٹرنک ایکسپریس سے دہلی پہنچیں گے۔ جامعہ ملیہ دہلی میں آپ جدید ترکی تاریخ سے متعلق چار لیکچر دیں گے۔ آپ کا پہلا لیکچر ۱۰ر مارچ کو، دوسرا ۱۲ر مارچ کو تیسرا ۱۴ر مارچ کو اور چوتھا لیکچر ۱۶ر مارچ کو ہو گا۔ ان لیکچروں کے عنوان مندرجہ ذیل ہیں:
>
> (۱) عثمانی دور کا انحطاط اور جدید تبدیلیوں کا آغاز
>
> (۲) نیشنلزم، پان اسلام ازم اور پان توران ازم میں کش مکش
>
> (۳) ترکی اور جنگِ یورپ
>
> (۴) ترکی کا موجودہ دور اور مستقبل کے انتظامات"[۶]

جس روز یہ خبر شائع ہوئی اسی روز علامہ نے سید نذیر نیازی کو مذکورہ بالا خط لکھ کر پروگرام میں تبدیلی کی درخواست کی تھی۔ اس کے بعد سید نذیر نیازی نے جو واقعہ بیان کیا ہے اسے اقبالیات میں 'معتبر' مانا جاتا ہے اور وہ حوالے کے طور پر مروّج ہو چکا ہے۔ چنانچہ نذیر نیازی، علامہ کی پروگرام میں تبدیلی کی درخواست ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں پہنچانے کے بعد لکھتے ہیں:

> "ڈاکٹر صاحب بہت خوش تھے۔ مگر اب مشکل یہ تھی کہ اس طرح مرتب کردہ بلکہ اعلان شدہ

پروگرام میں کچھ خلل سا پیدا ہو جاتا تھا۔ بالآخر باہمی مشورے کے بعد طے پایا کہ حضرت علامہ سے ۸ ار ہی کو تشریف آوری کی درخواست کی جائے اور حضرت علامہ نے بھی یہ درخواست منظور کر لی۔ اس اثناء میں ڈاکٹر صاحب مرحوم اپنی طرف سے تو تشکرییے کا خط لکھ ہی چکے تھے۔ لیکن ۱۶ر مارچ کی شام کو حکم ہوا اور ذاکر صاحب نے بھی اصرار کیا کہ میں لاہور چلا جاؤں اور ۱۸ر کی صبح کو حضرت علامہ کو ساتھ لیسے واپس آجاؤں۔ لہٰذا ۱۷ر کی صبح کو میں لاہور پہنچا۔ حضرت علامہ ایک طرح سے منتظر ہی تھے۔ ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو اوّل ڈاکٹر انصاری مرحوم اور غازی موصوف کی خیریت مزاج دریافت کرتے رہے۔ پھر احباب جامعہ بالخصوص ذاکر صاحب، عابد صاحب اور مجیب صاحب کا پوچھا یا توں باتوں میں ترکوں اور ترکی سیاست کا ذکر آگیا اور پھر اس سلسلے میں نہ معلوم کس طرح اس روز کے اخبار کا۔ میں نے عرض کیا آرنلڈ کا تو آپ نے سن ہی لیا ہو گا۔ متعجب ہو کر فرمایا کیا؟ میں نے کہا صبح کے اخبار میں ان کے انتقال کی ..... بس اتنا کہنا تھا کہ حضرت علامہ کی آنکھیں اشکبار ہو گئیں ..... پھر علی بخش کو بلایا اور اسی وقت لیڈی آرنلڈ کو تعزیت کا تار بھیجا۔"[۴۹]

"اسی روز شام کو حضرت علامہ لاہور سے دہلی روانہ ہو گئے۔ مجھے شرف معیت حاصل تھا۔ صبح دہلی پہنچے تو ریلوے اسٹیشن پر احباب جامعہ کے علاوہ بعض اور نیازمند بھی خیر مقدم کے لیے موجود تھے۔ حضرت علامہ اسٹیشن سے سیدھے دارالسلام تشریف لے گئے۔ شام کے قریب جامعہ تشریف لائے۔ حضرت علامہ ہال (محمد علی ہال) میں داخل ہوئے تو مجمع نے بڑے جوش سے خیر مقدم کیا۔ ڈاکٹر انصاری نے جلسہ کا افتتاح فرمایا۔ حضرت علامہ کی تشریف آوری پر اظہار تشکر کرتے ہوئے ان سے کرسی صدارت کو زینت دینے کی درخواست کی... پھر غازی موصوف نے اپنا مقالہ شروع کیا۔ عنوان تھا۔ "وطنیت اور اتحاد اسلامی"۔ غازی موصوف مقالہ ارشاد فرما چکے تو حضرت علامہ نے بحیثیت صدر ایک طویل تقریر کی ... تقریر انگریزی زبان میں تھی ... یہ تقریر کوئی گھنٹہ بھر جاری رہی جس کے اختتام پر حضرت علامہ نے اپنی مشہور نظم جامعہ قرطبہ (جو اس وقت تک غیر مطبوعہ تھی) کا آخری بند سنایا ... ایک روز کے وقفے کے بعد حضرت علامہ نے پھر غازی موصوف کے خطبے کی صدارت فرمائی لیکن اس

مرتبہ کوئی تقریر نہیں کی بلکہ غازی موصوف کے ارشادات کے بعد جلسے کی کارروائی ختم کرتے ہوئے بطور تفنن طبع صرف اتنا فرمایا کہ غازی موصوف نے جو کچھ کہا ہے ۔ اس خطبے کا موضوع تھا جنگ عظیم ۔ اس میں مجھے صرف ایک لطیفے کا اضافہ کرنا ہے جس کا کسی زمانے میں یورپ میں چرچا تھا۔ لطیفہ یہ ہے کہ ایک روز کسی نے شیطان کو دیکھا بڑے اطمینان سے بیٹھا سگار پی رہا ہے۔ اس نے جو شیطان کو اس حال میں دیکھا تو بڑا متعجب ہوا۔ کہنے لگا۔

"حضرت یہ کیا بات ہے۔ آپ اس اطمینان سے بیٹھے سگار پی رہے ہیں۔ اب دنیا میں فتنہ و فساد کون پھیلائے گا" اس نے کہا "فکر نہ کیجیے۔ میں نے یہ خدمت برطانوی کابینہ کے سپرد کر رکھی ہے۔ اس پر محفل میں بڑے زور کا قہقہہ پڑا اور جلسہ برخاست ہو گیا...

"اگلے روز حضرت علامہ لاہور روانہ ہو گئے۔"[۵]

مندرجہ بالا بیان کے مطابق علامہ اقبال ۱۷ مارچ ۱۹۳۳ء کی شام کو نذیر نیازی کے ہمراہ دہلی کے لیے روانہ ہوئے۔ ۱۸ مارچ ۱۹۳۳ء کی صبح وہ دہلی پہنچے۔ شام میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے محمد علی ہال میں غازی رؤف پاشا کے لیکچر کی صدارت فرمائی۔ ایک روز کے وقفے کے بعد دوسرے دن یعنی ۲۰ مارچ ۱۹۳۳ء تک حضرت علامہ نے پھر دوسرے لیکچر کی صدارت کی۔ اگلے روز یعنی ۲۱ مارچ ۱۹۳۳ء کو وہ لاہور روانہ ہو گئے۔ اس کا مطلب یہ کہ علامہ اقبال ۱۸ مارچ سے ۲۰ مارچ ۱۹۳۳ء تک لاہور میں موجود نہ تھے۔

سید نذیر نیازی نے اس واقعہ کو جن تاریخوں میں بیان کیا ہے اسے علامہ اقبال کے تمام سوانح نگاروں نے درست تسلیم کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ سوانح اقبال کا ایک مستند واقعہ بن چکا ہے۔ علامہ اقبال کی مستند سوانح زندہ رود میں بھی ڈاکٹر جاوید اقبال نے اس واقعہ کو انھیں تاریخوں میں نقل کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"۱۸ مارچ ۱۹۳۳ء کو اقبال ڈاکٹر انصاری کی دعوت پر جامعہ ملیہ میں رؤف بے کے دو خطبوں کی صدارت کے لیے دہلی پہنچے۔ رؤف بے ایک ترک سیاست داں اور دنیائے اسلام کے ایک بطلِ جلیل کی حیثیت سے پیرس سے دہلی مدعو کیے گئے تھے تاکہ جامعہ ملیہ کے توسیعی خطبات کے سلسلہ کا آغاز کر سکیں۔ اقبال اسٹیشن سے سیدھے دارالسلام (ڈاکٹر انصاری کے گھر) تشریف لے گئے۔ شام کو ڈاکٹر انصاری، رؤف بے، سید ذاکر حسین اور دیگر احباب کی معیت میں وہ جامعہ ملیہ پہنچے۔ اجلاس کا اہتمام محمد علی ہال میں کیا گیا تھا۔ ڈاکٹر انصاری نے جلسے کا افتتاح کیا۔

اور اقبال کو کرسیِ صدارت پر بیٹھنے کی درخواست کی۔ رؤف بے نے وطنیت اور اتحادِ اسلامی کے موضوع پر اپنا خطبہ پڑھا۔ بعدازاں اقبال نے بحیثیت صدر جلسہ انگریزی میں ایک طویل تقریر کی۔ آخر میں اپنی معروف نظم مسجدِ قرطبہ (جو اس وقت تک غیر مطبوعہ تھی) کا آخری بند سنایا۔۔۔ ایک روز کے وقفے کے بعد یعنی ۲۰ مارچ ۱۹۳۳ء کو رؤف بے کے دوسرے توسیعی لیکچر کے لیے اجلاس کی صدارت پھر اقبال نے کی۔ اس مرتبہ ان کا موضوعِ خطبہ تھا جنگِ عظیم۔ خطبہ کے اختتام پر اقبال نے کوئی تقریر تو نہ کی البتہ اتنا ضرور فرمایا کہ رؤف بے کی تقریر میں انھیں صرف ایک لطیفہ کا اضافہ کرنا ہے جس کا کسی زمانے میں یورپ میں بڑا چرچا تھا۔ (یہ لطیفہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے) اس پر محفل میں بڑے زور کا قہقہہ بلند ہوا اور جلسہ برخاست ہو گیا۔۔۔۔۔ ۲۱ مارچ ۱۹۳۳ء کو اقبال دہلی سے واپس لاہور آ گئے۔"[۹]

سید نذیر نیازی نے جو واقعہ بیان کیا ہے یعنی رؤف پاشا کے جلسوں کی صدارت کرنا اس کی صحت سے انکار نہیں لیکن جن تاریخوں میں اسے بیان کیا گیا ہے وہ درست نہیں۔ علامہ اقبال ۱۷ مارچ سے ۲۱ مارچ ۱۹۳۳ء تک لاہور ہی میں تھے۔ وہ اس دوران دہلی نہیں گئے۔ علامہ اقبال نے غازی رؤف پاشا کے دوسرے خطبہ کے اجلاس کی صدارت ۱۲ مارچ ۱۹۳۳ء کو اور تیسرے خطبے کے اجلاس کی صدارت ۱۴ مارچ ۱۹۳۳ء کو فرمائی۔ اس کے بعد وہ ۱۵ مارچ کی شام دہلی سے روانہ ہو کر ۱۶ مارچ ۱۹۳۳ء کی صبح لاہور پہنچے۔ میرے اس بیان کی تصدیق مندرجہ ذیل تاریخی شواہد سے ہوتی ہے:

مارچ ۱۹۳۳ء میں جب علامہ اقبال دہلی پہنچے تو خواجہ حسن نظامی نے ان سے ملاقات کی۔ انھوں نے اپنی ملاقاتوں اور علامہ اقبال کی دہلی میں بعض مصروفیات کا ذکر ہفتہ وار روزنامچہ دہلی مورخہ ۱۶ مارچ ۱۹۳۳ء کی اشاعت میں یوں کیا ہے:

۱۳ مارچ ۱۹۳۳ء

ڈاکٹر سر محمد اقبال: بارہ بجے نواب بہادر یار جنگ کے ساتھ ڈاکٹر سر محمد اقبال سے ملنے گیا جو ڈاکٹر انصاری صاحب کے مکان پر مقیم ہیں۔ نواب بہادر یار جنگ ان کے بہت ہی مداح اور معتقد ہیں۔ میں نے نواب صاحب کا ڈاکٹر سر محمد اقبال سے ان الفاظ میں تعارف کرایا:

"اگر آپ بادشاہ ہیں تو یہ آپ کے سپہ سالار ہیں اور اگر آپ شمع ہیں تو یہ آپ کے پروانے ہیں اور اگر آپ ڈاکٹر ہیں تو یہ آپ کے دیوانے ہیں۔"

مولانا شفیع داؤدی صاحب ممبر اسمبلی بھی وہاں تھے۔ بہت دیر تک نہایت دلچسپ باتیں ہوئیں۔ غازی رؤف پاشا بھی وہیں آ گئے اور ان سے بھی وہ باتیں ہوئیں جو وہ عوام کے سامنے نہیں کرتے،...."[۱۰]

۱۲ر مارچ ۱۹۳۳ء

نقریر: بعد مغرب جامعہ ملیہ کے جلسہ میں گیا۔ یہ مقام میرے گھر سے سات میل دور ہے۔ غازی رؤف پاشا کی تقریر تھی۔ ممبران اسمبلی اور دہلی کے سب تعلیم یافتہ ممتاز ہندو مسلمان اور بعض خواتین بھی موجود تھیں۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال صدر جلسہ تھے۔ غازی ممدوح اور صدر صاحب کی تقریریں بہت ہی عمدہ ہوئیں۔ پان اسلام ازم، پان توران ازم اور نیشنل ازم کے فرق پر خوب مباحثہ ہوا۔ یہ سب کچھ انگریزی میں ہوا مگر لطف مجھے آیا۔"[۱۱]

۱۹۳۳ء میں خواجہ حسن نظامی نے لاہور کا سفر کیا۔ اس دوران آپ کی ملاقات علامہ اقبال سے بھی ہوئی۔ خواجہ کے سفر لاہور کی یادداشتیں ہفتہ وار "روزنامچہ" دہلی کے ۲۴ر اپریل ۱۹۳۳ء میں شائع ہوئیں۔ خواجہ صاحب لکھتے ہیں :۔

۱۶ر اپریل ۱۹۳۳ء

سالک صاحب کے مکان پر: "... کھانے کے بعد ڈاکٹر سر محمد اقبال وغیرہ احباب سے جو وہاں جمع تھے باتیں کیں۔

ڈاکٹر سر محمد اقبال: پنجاب میں راجہ پورس کو شکست دینے والے سکندر (سکندر حیات خاں) سے ہو کر ڈاکٹر سر محمد اقبال سے ملنے گیا۔ ایشیا کا سب سے بڑا شاعر کمرہ کے اندر دکھائی دیا۔ اس کا انیس حقہ بھی سامنے موجود تھا۔ مجھ کو یہ شخص ٹیگور اور شیکسپیئر سے کئی ہزار فٹ اونچا نظر آتا ہے۔ اگر میری آنکھوں میں محبت کے زخم ہیں اور اس کی وجہ سے میری نگاہ درست نہیں رہی ہے تب بھی سخن فہم مجھ سے یہی کہیں گے کہ ٹیگور اور شیکسپیئر سے یہ شخص کئی ہزار فٹ نہیں تو چھ فٹ تو ضرور زیادہ اونچا ہے۔"[۱۲]

خواجہ حسن نظامی کے اس روزنامچہ سے اس واقعہ کی تصدیق ہوتی ہے کہ علامہ اقبال ۱۲ر مارچ ۱۹۳۳ء کو دہلی پہنچے اور شام میں انھوں نے غازی رؤف پاشا کے خطبے کے اجلاس کی صدارت کی۔ ۱۳ر مارچ کو بھی وہ دہلی ہیں رہے۔ پھر ۱۶ر مارچ کو لاہور میں خواجہ صاحب نے علاّمہ سے ملاقات کی۔

یہ روزنامچہ سید نذیر نیازی مرحوم کی نظروں سے بھی گزرا لیکن انھوں نے اپنی غلطی کا ازالہ نہیں کیا۔ برعکس اس کے انھوں نے خواجہ صاحب کی دی ہوئی تاریخ ۱۲ر مارچ ۱۹۳۳ء کو غلط قرار دیا۔[۱۳]

سید نذیر نیازی نے خواجہ حسن نظامی اور نواب بہادر یار جنگ کے علاّمہ سے ملاقات کرنے کے واقعہ کو بھی دانائے راز میں نقل کیا ہے لیکن غلطی سے اسے ۱۹۳۴ء کا واقعہ لکھا ہے جب کہ یہ ملاقات ۱۳ر مارچ ۱۹۳۳ء کو ہوئی تھی۔ اس واقعہ کے بیان میں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ "اس سے ایک روز پہلے یا دوسرے دن خواجہ صاحب نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں غازی حسین رؤف پاشا کا توسیعی خطبہ سنا۔ محمد اقبال صدر تھے۔ خواجہ صاحب نے اپنے ہفت روزہ منادی میں اس جلسے کا ذکر کیا ہے۔ ۱۹۳۳ء میں لاہور آئے تو لکھتے ہیں: "پنجاب میں راجہ پورس کو شکست دینے والے سکندر سے رخصت ہو کر ڈاکٹر سر محمد اقبال سے ملنے گیا۔۔۔۔"[۱۴]

اس طرح نیازی صاحب نے شعوری طور پر اپنے ہی بیان کی تردید کی۔ لیکن انھیں اس کا احساس نہیں ہوا۔ سید نذیر نیازی کے اس واقعہ کی تردید علاّمہ اقبال کے ان خطوط سے بھی ہوتی ہے جو انھوں نے مس فارقوہرسن اور لارڈ لوتھین کو تحریر کیے ہیں۔ یہ خطوط انگریزی میں ہیں۔ مس فارقوہرسن کے نام خط اقبال نامہ جلد ۲ میں موجود ہے اور لارڈ لوتھین کے نام خط کا انگریزی متن اور اس کا اردو ترجمہ خطوط اقبال میں دیا ہوا ہے۔

علاّمہ اقبال، مس فارقوہرسن کے نام خط محررہ ۱۶ر مارچ ۱۹۳۳ء میں لکھتے ہیں:

"میں آج صبح دہلی سے واپس پہنچا ہوں۔"[۱۵]

لارڈ لوتھین کے نام خط محررہ ۱۷ر مارچ ۱۹۳۳ء میں علاّمہ فرماتے ہیں:

Thank you so much for your kind letter which reached me yesterday on my return from Delhi.

"آپ کے عنایت نامے کا بہت بہت شکریہ جو کل دہلی سے واپسی پر مجھے موصول ہوا۔"[۱۶]

علامہ نے لاہور سے ۱۹ مارچ ۱۹۳۳ء کو ایک خط لمعہ حیدرآبادی کو بھی تحریر کیا تھا۔[۱۵]
اس کے علاوہ لمعہ مرحوم بعض اہم خطوط یا نظمیں علامہ کی خدمت میں رجسٹری ڈاک سے بھی روانہ کیا کرتے تھے۔ ان کے ساتھ ڈاک رسیدیں Acknowledgement ہوا کرتی تھیں۔ لمعہ مرحوم کے اثاثے سے ایک ایسی ہی ڈاک رسید راقم الحروف کو ملی ہے جس پر سر اقبال کی دستخط ہے اور موصولہ تاریخ ۱۸ مارچ ۱۹۳۳ء درج ہے۔

اِن خطوط سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ اقبال ۱۶ مارچ ۱۹۳۳ء کو دہلی سے لاہور پہنچ چکے تھے اور ۱۹ مارچ تک لاہور ہی میں موجود تھے۔

روزنامہ انقلاب لاہور کے مورخہ ۱۵ مارچ ۱۹۳۳ء، ۱۶ مارچ ۱۹۳۳ء اور ۱۸ مارچ ۱۹۳۳ء کے شماروں میں غازی رؤف پاشا کے اجلاس کی جو رپورٹیں شائع ہوئی ہیں ان سے بھی اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے کہ علامہ اقبال نے ۱۲ مارچ ۱۹۳۳ء کو غازی رؤف پاشا کے دوسرے لیکچر کے اجلاس کی صدارت کی اور ایک دن کے وقفے کے بعد دوسرے دن یعنی ۱۴ مارچ ۱۹۳۳ء کو تیسرے لیکچر کے اجلاس کی صدارت فرمائی۔

روزنامہ انقلاب لاہور کی رپورٹیں مع سرخیوں کے ملاحظہ فرمائیے:

(۱)

"جامعہ ملیہ میں غازی رؤف کا پہلا لیکچر

آلِ عثمان کا عروج و زوال

دہلی۔ ۱۱ مارچ۔ گزشتہ شب ترکی کے سابق وزیر اعظم حسین رؤف نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں پہلی تقریر کی۔ ان کی تقریروں کا موضوع جدید ترکی ہے۔ جامعہ ملیہ کا ہال منتخب سامعین سے بھرا ہوا تھا۔ اس اجلاس کی صدارت ڈاکٹر مختار احمد صاحب انصاری نے کی۔ انھوں نے اپنی تقریر میں غازی حسین رؤف اور ان کی اعلیٰ خدمات کا سامعین سے تعارف کرایا۔ انھوں نے اپنی تقریر میں جامعہ ملیہ کے مقاصد بھی وضاحت سے بیان کیے۔

غازی رؤف بے کی آئندہ تقریر ۱۲ مارچ کو ہوگی۔ اس اجلاس کی صدارت حضرت علامہ اقبال کریں گے۔

(۲۹)

پان اسلام ازم، پان توران ازم اور نیشنلزم پر غازی رؤف بے کا تبصرہ

ڈاکٹر انصاری کے طبّی وفد کی تعریف

دہلی۔ یک شنبہ ۱۲ مارچ: جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں آج غازی رؤف بے نے دوسرا لیکچر دیا۔ اس اجلاس کی صدارت حضرت علّامہ اقبال نے کی تھی...

(۳۰)

جنگِ عظیم میں جرمنی کے ساتھ اتحاد پر تبصرہ

ہزاکسلینسی غازی رؤف بے کی فاضلانہ تقریر

دہلی۔ سہ شنبہ ۱۴ مارچ: آج جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں غازی حسین رؤف بے کا تیسرا لیکچر تھا۔ اس تقریب کی صدارت حضرت علامہ اقبال نے فرمائی۔ غازی رؤف نے اپنی تقریر کے دوران ترکی کے جنگِ عظیم میں مرکزی یورپ کی طاقتوں کا ساتھ دینے کی وجوہات تفصیل سے بیان کیں.....'' (حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے، صفحات ۲۵۰۔ ۲۵۱)

مختصر یہ کہ سید نذیر نیازی نے مکتوباتِ اقبال میں زیرِ تبصرہ واقعہ کو جن تاریخوں میں بیان کیا ہے۔ تاریخی شواہد سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ اس لیے نیازی صاحب کے اس بیان کو کہ: ''علامہ اقبال ۱۸ مارچ ۱۹۳۳ء کی صبح دہلی پہنچے۔ شام کو انھوں نے غازی رؤف پاشا کے دوسرے لیکچر کی صدارت کی۔ پھر ایک روز کے وقفے کے بعد ۲۰ مارچ ۱۹۳۳ء کو غازی موصوف کے تیسرے لیکچر کی صدارت فرمائی اور اگلے روز ۲۱ مارچ ۱۹۳۳ء کو وہ لاہور پہنچ گئے''۔ سوانحی حوالے کے طور پر قبول نہیں کیا جا سکتا۔ یہ واقعہ درست طور پر اس طرح بیان ہوگا کہ

''۱۲ مارچ ۱۹۳۳ء کو علّامہ اقبال، ڈاکٹر انصاری کی دعوت پر جامعہ ملّیہ اسلامیہ میں غازی رؤف پاشا کے دو خطبوں کی صدارت کے لیے دہلی پہنچے۔ شام میں جامعہ ملّیہ کے محمد علی ہال میں انھوں نے غازی موصوف کے دوسرے لیکچر کے اجلاس کی صدارت کی۔ ایک روز کے وقفے کے بعد یعنی ۱۴ مارچ ۱۹۳۳ء کو غازی رؤف پاشا کے تیسرے لیکچر کی بھی علامہ نے [illegible] ۱۹۳۳ء کو وہ دہلی سے واپس لاہور آ گئے۔''

حواشی

۱؎ مکتوبات اقبال، صفحہ ۹۴

۲؎ سفر نامہ اقبال۔ بحوالہ اقبال اور دلی از عبد القوی دسنوی صفحہ

۳؎ مکتوبات اقبال، صفحہ ۹۴

۴؎ ایضاً، صفحہ ۹۵

۵؎ روزنامہ انقلاب لاہور یکم مارچ ۱۹۳۳ء، بحوالہ حیات اقبال کے چند مخفی گوشے صفحہ ۱۴۹

۶؎ ایضاً صفحہ ۲۴۹ ڈاکٹر صدیق جاوید کہتے ہیں کہ "غازی رؤف پاشا کے چھ خطبات کا اہتمام کیا گیا تھا" لیکن انھوں نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا۔ (اقبال پر تحقیقی مقالے۔ صفحہ ۷۶)

۷؎ سید نذیر نیازی کا یہ بیان کہ ۷ مارچ ۱۹۳۳ء کو علامہ اقبال نے اُن سے آرنلڈ کے انتقال کی خبر سنی اور اسی وقت علی بخش کو بلا کر لیڈی آرنلڈ کو تعزیتی تار بھی کیا، درست نہیں ہے۔ کیونکہ آرنلڈ کا انتقال ۹ جون ۱۹۳۰ء کو ہو چکا تھا اور علامہ اقبال ۱۶ جولائی ۱۹۳۰ء کو لیڈی آرنلڈ کے نام تعزیتی خط بھی ارسال کر چکے تھے دیکھیے (اقبال پر تحقیقی مقالے از صدیق جاوید، بزم اقبال لاہور ۱۹۸۸ء۔ صفحہ ۷۷)

۸؎ مکتوباتِ اقبال، صفحہ ۹۵ تا ۱۰۷

۹؎ زندہ رود جلد سوم، صفحات ۵۰۵۔۵۰۶

۱۰؎ اوراقِ گم گشتہ از رحیم بخش شاہین، صفحات ۲۷۔۲۸

۱۱؎ ایضاً صفحہ ۲۸

۱۲؎ ایضاً، صفحہ ۲۹

۱۳؎ دانائے راز، اقبال اکادمی لاہور ۱۹۸۸ء صفحہ ۱۳۵

۱۴؎ ایضاً صفحات ۲۱۲۔۲۱۳ بحوالہ اوراقِ گم گشتہ

۱۵؎ روح مکاتیبِ اقبال صفحہ ۵۶۴، اقبال نامہ جلد دوم صفحہ ۲۸۸

۱۶؎ خطوطِ اقبال صفحات ۲۲۴۔۲۲۵۔ روح مکاتیبِ اقبال صفحہ ۵۷۴

۱۷؎ اقبال نامہ اول، صفحہ ۲۷۵

محمد طالب

جامعہ ملیہ اسلامیہ ایکٹ — ایک جائزہ

(جلسۂ یوم تاسیس (۲۹ راکتوبر ۸۹ء) کو پڑھا گیا)

یوم تاسیس کے موقع پر جامعہ کی تاریخ مختلف انداز سے دہرائی جاتی ہے۔ کبھی ماضی کو ایک خواب کی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ سننے والا تھوڑی دیر کے لیے حیرت زدہ ہو جائے، اپنے اخلاقی اور ثقافتی بحران پر افسوس کرے اور پھر ان ہی حالات سے دوچار ہو جائے جن کی قوت سے ایک حقیقت محض خواب میں تبدیل ہو گئی ہے۔ یوم تاسیس کے موقع پر پڑھے جانے والے مضامین کی ایک اور روایت بھی رہی ہے جس میں یوم تاسیس کو یوم احتساب مانا ہے اور جامعہ کے نصب العین، موجودہ نہج اور مستقبل کے امکانات کا جائزہ لیا ہے۔ مثلاً ہم کس مقام پر ہیں اور ہمارا رُخ کدھر ہے؟ ہمارے مقاصد کیا ہیں اور عصری تقاضے کیا ہیں؟ ہم وقت کی کس مصلحت کو قبول کریں اور کس کس سے دست بردار ہو جائیں۔

اس روایت کے تحت یوم تاسیس کو یوم احتساب مانتے ہوئے، میں جامعہ کے موجودہ حال کے کچھ پہلوؤں کا تجزیہ اس نیت سے کرنا چاہتا ہوں کہ اس آئینہ میں نہ صرف اپنی شکل کے خدوخال دیکھ سکوں بلکہ ذمہ دارانِ جامعہ اور حکومت کے چند مفروضوں اور پالیسیوں کے اثرات کا احاطہ بھی کر سکوں۔ میں جامعہ کے ایکٹ سے اپنی بات شروع کروں گا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کو سنٹرل یونیورسٹی کا درجہ حاصل ہوا تو مختلف جماعتوں اور مختلف مکتب خیال کے لوگوں نے اس کا خیر مقدم کیا۔ بلاشبہ اس درجہ کے حصول کے بعد نئے نئے شعبے کھلیں گے، جامعہ کی عمارتوں میں اضافہ ہوگا اور شعبوں میں اس وقت جو کمیاں

ڈاکٹر محمد طالب، ریڈر شعبۂ عمرانیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵۔

ہیں وہ آہستہ آہستہ دور ہو جائیں گے۔ یہ تو ہے جامعہ کے ایکٹ کا روشن پہلو۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ لوگوں کے دلوں میں اس خدشہ نے بھی سر ابھارا ہے کہ اس سے کہیں جامعہ کی امتیازی خصوصیات اور اس کے تہذیبی کردار میں تبدیلی تو نہ آ جائے گی؟ جامعہ کے مختلف شعبوں میں جب یہ بحث چھڑی کہ جامعہ کی وہ کون سی خصوصیات ہیں جو اسے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کے دوسرے اداروں سے ممتاز کرتی ہیں اور ان میں کس کس کو محفوظ رکھنے کی ضرورت ہے تو اس بحث کی روشنی میں کئی باتیں سامنے آئیں۔ بالخصوص اس کے تاریخی کردار کا ذکر آیا، جسے جامعہ ایکٹ میں کسی سبب سے نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ بانیان جامعہ کے ناموں کی شمولیت کے اصرار کو بعض لوگوں نے فرقہ واریت سے تعبیر کیا ہے۔ یہ تاریخ کا المیہ ہے کہ حکیم اجمل خاں، مولانا محمد علی، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، عبدالمجید خواجہ جیسے ناموں کو فرقہ واریت کے تنگ دائرے میں محدود کر دیا جائے۔ یہ لوگ وہ تھے جن کا شمار خلافت اور کانگریس کے ممتاز رہنماؤں میں تھا۔ عدم تعاون اور ترک موالات کی تحریک میں شامل رہے۔ ہندوستان کی تحریک آزادی کے لیے جیل میں گئے۔ وطن دوستی کے لیے قربانیاں دیں اور متحدہ قومیت کا خواب دیکھا۔ سوال یہ ہے کہ ان ناموں کے شامل کرانے کا اصرار فرقہ واریت سے کیوں تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ نام تو موجودہ کانگریس کے تاریخ کے بھی اہم کردار ہیں۔ کیا یہ تاریخ کو فراموش کرنا نہیں ہوا؟ Pussel] Jacoby ایک امریکی ماہر عمرانیات ہے جس نے Social Amnesia کی بات "تاریخ فراموشی" کے معنوں میں کہی ہے۔ اس نے کہا ہے کہ جدید سماج تاریخ کی طرف سے غفلت میں مبتلا رہتا ہے اور یہ غفلت گزرے ہوئے لوگوں کو دوبارہ موت کے گھاٹ اتارتی ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو جامعہ کا ایکٹ مرتب کر رہے تھے، انھوں نے جامعہ کے تاریخی پس منظر کو پیش نظر نہیں رکھا۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ میں اپنی ایک ذاتی رائے بھی پیش کرنا چاہتا ہوں۔ لیکن اس کی تمہید کے لیے پہلے ایک قصہ بیان کر دوں

جس زمانے میں ہندوستان کا آئین مرتب ہو رہا تھا تو آئینی اسمبلی میں ایک بحث یہ چھڑی کہ مہاتما گاندھی کا نام ہندوستان کے آئین میں رکھا جائے یا نہیں۔ خود گاندھی جی کے ماننے والوں نے اس بات کی مخالفت کی کہ گاندھی کا نام ہندوستان کے آئین میں شامل نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ جہاں جہاں آئین کا اطلاق نہ ہو پائے گا وہاں گاندھی کے نام کی بے حرمتی ہوگی۔ جامعہ میں جب بانیان جامعہ کے ناموں کی بحث جاری تھی تو ایک پرانے جامعی نے ایک اچھی بات

کہی۔ کہنے لگے، وہ لوگ جو بانیان جامعہ کی بات کرتے ہیں اس بات سے واقف نہیں کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ بانیان جامعہ وہ لوگ تھے جن کی خدمت اور عمل سے ایک مذہب اور تہذیب کا پتہ چلتا تھا۔ وہاں اصولوں کا ڈھنڈورا نہ تھا۔ جامعہ ایکٹ میں اگر بانیانِ جامعہ کے نام شامل کر دیے جائیں گے تو ہم سب پر ایک ذمہ داری عائد ہو جائے گی کہ خدمت اور عمل کا وہ معیار جامعہ میں دوبارہ قائم ہو جس کے سماجی اور ثقافتی وسائل اب مفقود ہو چکے ہیں۔ بانیانِ جامعہ کا نام محض زیبِ داستان کے لیے رکھنے میں بے حرمتی کا امکان زیادہ ہے۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ بنارس ہندو یونیورسٹی کے ایکٹ میں اس کے بانیان کا نام نہیں ہے تو سوال یہ ہے کہ جامعہ ایکٹ میں گاندھی جی کے نام کی بھی کیا ضرورت تھی؟ تحریک آزادی ایک پیچیدہ عمل تھا یہ کس کی تخلیق تھی، اس کا جواب روایتی تاریخ نگاری کی مدد سے حل نہیں ہو سکتا۔ مورخین آج کل اس پر ریسرچ کر رہے ہیں کہ ایک عام آدمی کا رول بھی تاریخ سازی میں بہت اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ گاندھی جی کے کارناموں کا کون انکار کر سکتا ہے لیکن جامعہ ایکٹ میں صرف ان کے نام کی شمولیت تاریخ سازی کے عمل کی ناواقفیت کا اظہار کرتی ہے۔

جامعہ کا تاریخی نصب العین کہ جامعہ عام طور سے ہندوستانیوں اور خاص طور سے مسلمانوں کی دینی اور دنیوی تعلیم کی ترقی اور تقویت کے لیے کوشش کرے گی۔ جامعہ ایکٹ میں حذف کر دیا گیا ہے اس پر جامعہ برادری نے اپنی بے چینی کا اظہار کیا۔ میں نے اپنے ایک سیکولر دوست سے جب اس نصب العین کی شمولیت کے اصرار کا ذکر کیا تو انھوں نے برجستہ کہا کہ اس اصرار میں تو صریحاً فرقہ واریت ہے۔ یہ سن کر میں ششش و پنج میں مبتلا ہو گیا کہ سیکولرازم اور کمیونل ازم کے کیا معنی ہیں۔ مجھے اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملا۔ ساتھ ہی بے اختیار سعادت حسن منٹو کی کہانی 'ٹوبہ ٹیک سنگھ' یاد آ گئی جس میں پاگل خانہ کا ایک پاگل ہندوستان اور پاکستان کی سچائیوں کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ کیا وہ پاکستان میں ہے یا ہندوستان میں؟ اگر ہندوستان میں ہے تو اس وقت پاکستان کہاں ہے اور اگر پاکستان میں ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ چند لمحوں پہلے وہ ہندوستان میں تھا۔ کیا ایسا ممکن ہے کہ دونوں ملکوں میں ایک ساتھ رہا جا سکتا ہے؟ اس سب کے کیا معنی ہیں۔ ایک اور پاگل نے اس سب کو سننے کے بعد فیصلہ کیا کہ وہ قریب کے پیڑ پر چڑھ جائے جو اس کے خیال سے نہ ہندوستان تھا اور نہ پاکستان۔ جامعہ کے اس نصب العین کی بحث نے اس مخمصہ میں ڈال دیا کہ اگر جامعہ ایکٹ اب صحیح معنی میں سیکولر ہے تو

اب تک کسی درجہ میں فرقہ واریت کا ایک عنصر ادارے کا حصہ رہا تھا؟ اور اگر یہ صحیح ہے تو حکومت نے اس کی اجازت کیوں دی تھی اور اسے کیوں گوارا کیا تھا۔ "بالخصوص مسلمانوں" کے معنی جامعہ کی تاریخ میں کبھی یہ نہیں رہے کہ جامعہ کے دروازے تقرر اور داخلے کے معاملہ میں بالخصوص مسلمانوں کے لیے کھلے رہیں گے، جامعہ کے مختلف ذمہ داراداروں اور شعبوں میں سے کبھی کسی نے اس قسم کی بات پر اصرار نہیں کیا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کا یہ نصب العین ہمیں اس وقت کی یاد دلاتا ہے جب ہندوستانی مسلمانوں نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ وہ اپنے برادران وطن کے ساتھ شانہ بشانہ ملک کی آزادی کے لیے جدوجہد کرتے رہیں گے۔ جامعہ ملیہ کی تعلیم میں متحدہ ہندوستانی قومیت کا تصور بنیادی اصول کی حیثیت رکھتا تھا۔ جامعہ کا مقصد تھا کہ وہ عام ہندوستانی اور بالخصوص مسلمانوں کے دلوں سے تعصبات کے پردے اٹھا دے۔ آج کے فرقہ واریت کے ماحول میں سماج کو جامعہ جیسے قومی ادارے کی اس نصب العین کے ساتھ پہلے سے کہیں زیادہ ضرورت ہے۔ متحدہ ہندوستان کی فضا ایک تعلیمی ادارہ میں صرف ایسی صورت میں پیدا کی جاسکتی ہے جب مسلمان طلبہ اور استادوں کے ساتھ غیر مسلم طالب علم اور استاد بھی ہوں۔ جس ادارہ میں ایسا نہ ہو وہ متحدہ ہندوستانی قومیت کی نظری تعلیم تو دے سکتا ہے مگر اپنے طالب علموں کے سامنے اس کا کوئی عملی نمونہ پیش نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جامعہ کے دروازے ہمیشہ سب کے لیے کھلے رہے۔

متحدہ ہندوستانی قومیت کی اساس محکم اس تعلیم سے وابستہ ہے جس کے نصاب اور طریقہ تعلیم میں باہمی تفہیم و تفہم کی گنجائش ہو۔ میں نے اپنے سیکولر دوست سے، جامعہ ایکٹ میں اردو کے حذف ہونے کا ذکر کیا تو انھیں یہ بھی فرقہ واریت معلوم ہوئی۔ شاید وہ یہ نہیں جانتے کہ دنیا میں کہیں بھی زبان کو کسی بھی مذہب کے ساتھ نہیں جوڑا جاسکتا۔ حتیٰ کہ عربی زبان کو بھی اسلام سے جوڑنا نہ تاریخی اعتبار سے صحیح ہے نہ لسانی اور سماجی اعتبار سے۔ ہمیں یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ زبان بنیادی طور پر سیکولر ہوتی ہے، یہ زندگی کے ہر پہلو پر جس میں سماجی اور معاشی پہلو شامل ہیں، حاوی ہوتی ہے۔ تمام سائنسی اور سماجی علوم اپنی وضاحت کے لیے اسی کے محتاج ہوتے ہیں۔ اردو کو محض مسلمانوں کی زبان قرار دینا نہ صرف اردو کے ساتھ ناانصافی ہے بلکہ زبان کے تصور کے ساتھ بھی ہے۔ نہ تو ہندوستان کے سب مسلمان اردو بولتے ہیں، نہ ہی تمام اردو بولنے اور لکھنے والے مسلمان ہیں۔ اردو کے تحفظ کے بارے میں اہل جامعہ کو سنجیدگی سے سوچنا ہوگا۔ ثانوی حیثیت سے پڑھائی گئی اردو سے جو مذاق ہو رہا ہے وہ روزانہ

دیکھنے میں آتا ہے۔ آسان اردو کا امتحان ایک ڈرامے سے کم نہیں ہوتا اور اس کو پاس کرنے والے طالب علم اپنا نام تک صحیح نہیں لکھ سکتے۔ مختلف مضامین میں اردو کی نصابی اور درسی کتابوں کا فقدان ہے، نتیجے کے طور پر اردو کے طالب علم اپنے اپنے مضامین میں اردو کی کتابوں کو ترستے ہیں۔ اردو کی بقا اور اس زبان میں مختلف مضامین کی معیاری کتابوں کے فروغ کے لیے جامعہ کو "اردو خط و کتابت کورس" کے قائم کرنے کی بات پر غور کرنا چاہیے۔ اس لیے ہم داخلوں کے لیے موجودہ ہجوم پر قابو بھی پا سکیں گے۔

ہم تعلیم میں پچھڑے ہونے کا افسوس کرتے ہیں۔ "قومی دھارے" کے اہم شعبوں میں داخلہ نہ ہونے پر دہائی دیتے ہیں لیکن اس طرف شاذ و نادر توجہ کرتے ہیں کہ جامعہ میں داخل ہونے والے بچوں کی تربیت کا معیار دن بدن کیوں گر رہا ہے۔

قوم کی فلاح اگر مقصود ہے تو اسکولوں پر خاص توجہ کی ضرورت ہے۔ تعلیمی معیار کو بلند کرنے کے لیے اسکولوں کو جن وسائل کی ضرورت ہے ان پر فوری غور کرنا ہوگا۔ اسکول کی پلاننگ اور آزادی کے بغیر اسکول کے مختلف کارکنان کا حوصلہ پست ہوتا جا رہا ہے اور تعلیمی کاموں کے معیار پر اثر پڑا ہے۔ اسکول کے معیار پر بے توجہی سے یہاں کے طالب علم کسی میدان میں مقابلہ نہ کر پائیں گے اور اس وقت ناکامی کی وجہ کو فرقہ واریت سے جوڑنا سراسر غلط ہوگا۔

اسکول پاس کر کے کالج میں داخلہ کے لیے جب طالب علم آتے ہیں تو ایک بڑی تعداد ہر سال ان طالب علموں کی ہوتی ہے جن کی ناخواندگی کو دیکھ کر خوف محسوس ہوتا ہے اور ہم کالج میں اس ناخواندگی کو مختلف وجوہات کی بنا پر مزید فروغ دیتے ہیں۔ بی۔ اے تک کے کورسز میں استاد اور طالب علم کا تناسب ایک۔ اسّی سے اوپر پہنچ گیا ہے۔ مختلف شعبوں کو اپنی توسیع کے لیے کسی نے یہ سمجھایا ہے کہ "بی۔ اے" پاس کے کورسز میں اتنے داخلے کر لیے جائیں کہ یو۔ جی۔ سی مختلف پوسٹیں دینے پر مجبور ہو جائے۔ توسیع برائے توسیع کینسر کے خلیہ Cells کا اصول ہوتا ہے۔ ذمہ داران جامعہ اس بات پر توجہ کریں کہ توسیع کے لیے تعداد کی بجائے معیار کو اپنایا جائے۔ محض ایک بھیڑ اکٹھا کر لینے سے تربیت تو دور کی بات ہے، ایک جگہ بٹھانا بھی ممکن نہیں ہوتا۔ جامعہ کے مختلف شعبوں میں تعلیمی تجربوں کو فروغ دینے کی ضرورت ہے۔ جامعہ کو چاہیے کہ وہ پہلے کی طرح اپنے ہر شعبہ کے کاموں کو جانچنے کے لیے جائزہ کمیٹیاں قائم کرے

جو ان کی کمزوریوں اور خوبیوں کی نشاندہی کرے۔ اور اساتذہ اور کارکنان ان کمیٹی کی سفارشوں کی روشنی میں اپنے کام کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کرتے رہیں۔ ڈیپارٹمنٹ کی توسیع کا اصول اسی طرح کے تجربے سے نکالنا زیادہ مفید ہوگا۔

تعلیمی اعتبار سے پچھڑے طبقوں کو قومی دھارے میں لانے کے لیے یونیورسٹی سسٹم کے علاوہ دوسرے طریقوں کو بھی اپنانا پڑے گا اور اس سلسلہ میں' میں نے آپ کی توجہ خط و کتابت کورس کی طرف دلائی ہے جس سے اردو اور قوم دونوں کی فلاح ہوگی۔

جامعہ ایکٹ نے ہمیں ایک اور شے سے محروم کر دیا اور وہ ہے استادوں کی مختلف کمیٹیوں میں انتخاب کے ذریعہ نمائندگی، میں خاص طور سے آپ لوگوں کی توجہ اس بات کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ جمہوریت جامعہ کی زندگی کا اہم اصول رہا ہے جس میں باہمی مشورہ اور بغیر حکم دیے ہوئے لوگوں سے کام لینا اس کے اہم جز تھے۔ معلوم نہیں کیوں جامعہ ایکٹ کے مرتب کرنے والوں نے انتخاب کے ذریعہ نمائندگی کے وسیلے کو یکسر نکال دیا۔ مختلف باتوں میں ایک بات یہ سامنے آئی کہ منتخب نمائندے سنجیدہ کم اور سیاسی زیادہ ہوتے ہیں۔ یہ سمجھ جامعہ کی حالیہ تاریخ میں ان لوگوں میں پیدا ہوئی ہے جو اپنی بات کا وزن اپنے رتبہ سے حاصل کرتے ہیں۔ نتیجے کے طور پر جہاں ذمہ داران جامعہ نے بات منوانے کے لیے کرسی اٹھائی وہیں منتخب نمائندوں نے اپنے ہتھکنڈوں کا استعمال شروع کیا۔ سچ تو یہ ہے کہ ان منتخب ممبروں کی وجہ سے مجلس تعلیمی اور مجلس منتظمہ میں جان پیدا ہو جاتی تھی۔

حکومت جمہوریت کو ایک معمولی گاؤں تک لے جانے کے لیے کوشاں ہے لیکن جامعہ کے ایکٹ سے مجلس تعلیمی و مجلس منتظمہ جیسی اہم مجالس کی تشکیل میں انتخاب کے ذریعہ اساتذہ اور کارکنان کی نمائندگی کو یکسر نکال دیا ہے۔ جمہوری قدریں ہمارے ضابطہ کی اور عام زندگی کا ایک بھرپور حصہ رہی ہیں اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ انتخاب کے ذریعہ نمائندگی کی بحالی کے علاوہ بھی ہمیں کچھ اور سوچنا پڑے گا۔ اپنی بات کی وضاحت کے لیے میں ایک مثال پیش کرتا ہوں۔ اس "اوپن ایر تھیٹر" میں جو آرائش اور رنگینی نظر آ رہی ہے یہ بیل بوٹے جو دیوار کے ساتھ لگائے گئے ہیں' انھیں بازار سے خریدا نہیں گیا ہے۔ اس کی خاطر آرٹ کے استاد اور طالب علم راتوں کو جاگے ہیں۔ آج کے پروگرام کے ہر آئٹم کے لیے کسی نہ کسی گروپ نے اپنی جان کھپائی ہے اور پھر وہ لوگ بھی شامل ہیں جن کا کام آپ کو کسی ٹھوس شکل میں نظر نہیں آتا۔

انھوں نے انتظام میں، دوڑ دھوپ میں، لوگوں کو سمجھانے اور راضی رکھنے میں اپنا وقت صرف کیا ہے ان تمام معاملات میں حکم کم سے کم دیا گیا ہے۔ اساتذہ اور طالب علموں نے اپنے شوق اور لگن کا مظاہرہ کیا ہے۔ یہ وہ طریقہ ہے جو جامعہ کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ میں ایک اور بات کی طرف بھی آپ متوجہ کرنا چاہتا ہوں کہ جامعہ کی انتظامیہ میں بھائی چارے کی زبان میں کام لینے کی روایت بتدریج ختم ہوتی جا رہی ہے جس کا اثر سب سے زیادہ تعلیمی کاموں اور ثقافتی سرگرمیوں پر پڑا ہے۔ اکثر دیکھنے میں آیا کہ نصابی اور غیر نصابی کاموں میں انتظامیہ کا تعاون تو نفع سے کہیں کم تھا۔ قوانین کا استعمال تعلیمی سرگرمیوں کو آسان بنانے کی بجائے ان میں رخنہ ڈالنے کا سبب بنتا ہے۔ میں یہ مشورہ دینا چاہوں کہ جس طرح تعلیمی اسٹاف انتظامیہ کے کاموں میں حصہ لیتے ہیں اس طرح انتظامی اسٹاف کے لیے بھی ایسے مواقع فراہم ہوں کہ وہ بھی تعلیمی سرگرمیوں میں حصہ لے سکیں۔ اس طرح تعلیمی اور انتظامی معاملات میں جو خلیج پیدا ہو جاتی ہے وہ زیادہ سے زیادہ کم ہو جائے گی۔

اب میں اپنی بات فارسی کے اس شعر پر ختم کرتا ہوں۔

اندکے پیش تو گفتم، غم دل ترسیدم   تا نہ آزردہ شوی، ورنہ سخن بسیار است

آپ کے آزردہ خاطر ہونے کے ڈر سے میں نے اپنے غم کے اظہار میں احتیاط برتی ہے ورنہ کہنے کو تو ابھی بہت کچھ ہے۔

ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

خلیجی بحران

مغربی ایشیا کی سیاسی صورتِ حال نے آج پوری دنیا کو جس قدر اپنی جانب متوجہ کیا ہے غالباً پہلے کبھی نہیں کیا تھا۔ امسال ۲ اگست کو عراق نے پہلے تو اپنے ہمسایہ ملک کویت پر فوج کشی کر کے اسے تسخیر کر لیا اور پھر اسے اپنے ملک کا حصہ بنا کر اپنا انیسواں صوبہ قرار دے دیا۔ اس سلسلہ میں عراق نے جو جواز پیش کیا ہے کہ کویت تاریخی اعتبار سے عراق ہی کا حصہ تھا جسے اب اس نے باقاعدہ طور پر اپنے آپ میں ضم کر لیا۔ اس سے قبل اس نے کویت پر یہ الزام عائد کیا تھا کہ وہ اس کے ذخائر سے تیل کی چوری کرتا رہا ہے۔ اس کے تاوان کی شکل میں اس نے کویت سے ڈھائی بلین ڈالروں کی ادائی کا مطالبہ کیا۔ اس نے مزید دس بلین ڈالروں کی امداد بھی طلب کی اور ان دس بلین ڈالروں کی رقم کو معاف کر دینے پر اصرار کیا جو کویت نے عراق کو ایران کے خلاف جنگ کے دوران بطور قرض دی تھی۔ ان تمام مسائل کو سلجھانے کی غرض سے مصر اور سعودی عرب کی کوششوں کے باوجود جدہ میں مذاکرات ناکام رہے اور عراق نے کویت کے خلاف یک طرفہ فوجی کارروائی کر کے اس کے آزادانہ وجود اور انفرادی تشخص پر ضرب کاری لگا دی۔

عراق کے اس اقدام نے سعودی عرب کے وجود کو بھی خطروں سے دوچار کر دیا۔ اس کے نتیجہ میں امریکی فوجیں سعودی عرب کی سرحدوں پر ایستادہ کر دی گئیں جو مغربی ایشیا کے لیے نئے خطرات کا

جناب ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائرکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

پیش خیمہ بن گئیں۔ امریکی صدر جارج بش نے جس سرعت سے امریکی فوجیوں کو مغربی ایشیا میں منتقل کیا اس سے خلیجی ممالک میں امریکہ کی شدید دلچسپی کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ گذشتہ چند برسوں سے ماسکو سے بہنے والی گلاسناست اور پریسترائیکا کی ہواؤں نے سوویت یونین اور مشرقی ممالک میں جو انقلابی فضا پیدا کر دی ہے اس سے امریکہ کو روس سے بھی عراق کے خلاف حمایت حاصل کرنے میں آسانی ہو گئی۔ کیونکہ عرب ملکوں میں عراق ہی وہ بڑا ملک رہا ہے جسے روس کی پشت پناہی حاصل رہی ہے۔ اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل نے بھی متفقہ طور پر عراق کے جارحانہ اقدام کی مذمت کرتے ہوئے اس سے کویت سے اپنی فوجوں کی واپسی کا مطالبہ کیا ہے اور اس کے خلاف ناکہ بندی کرنے کے فیصلہ کو عملی جامہ پہنانے پر زور دیا ہے۔ کونسل نے پہلی بار عراق کے خلاف ان پابندیوں پر عمل آوری کے سلسلہ میں فوجی اقدام کی اجازت دے دی ہے۔ ان فیصلوں کی رو سے عراق دنیا میں الگ تھلگ ہو کر رہ گیا ہے کیونکہ اردن، تیونس، اور پی ایل او وغیرہ جیسے معدودے چند عرب ملکوں کے علاوہ تمام ممالک نے اقوام متحدہ کے فیصلہ پر کاربند رہنا قبول کر لیا ہے۔ ایسی صورت میں عراق نے اپنی خارجہ پالیسی میں زبردست تبدیلی کی ہے۔ ایک طرف تو اس نے غزہ کی پٹی اور مغربی کنارے سے اسرائیلی قبضہ کو ختم کرنے کا اہم مطالبہ کرتے ہوئے لبنان سے شامی افواج کی واپسی پر اصرار کیا تو دوسری طرف اس نے ایران کی جانب دست رفاقت دراز کیا ہے جس کے ساتھ اس نے ماضی قریب میں آٹھ سال کی طویل مدت تک جنگ کی تھی۔ اس نے اپنے یہاں مقید ایرانی قیدیوں کی رہائی کا سلسلہ شروع کیا اور ایران کے تئیں خیر سگالی کے جذبات کا اظہار کیا۔ اس نے ان تمام شرائط کو بھی منظور کرنے میں تامل نہ کیا جو ایران کے ساتھ جنگ کا سبب ہوئی تھیں۔ ۹ ستمبر کو عراقی وزیر خارجہ طارق عزیز نے تہران پہنچ کر ایرانی وزیر خارجہ علی اکبر ولایتی کی میزبانی کا شرف حاصل کیا اور حکومتِ ایران کے ساتھ اہم مذاکرات میں حصہ لیا۔ ویسے ایران نے کویت پر عراق کے قبضہ کو ناجائز ٹھہرایا ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں یہ حقیقت بھی کم اہمیت کی حامل نہیں کہ ایران اور امریکہ کے درمیان مفاہمت کا آغاز ہو رہا ہے اور ماضی بعید میں رونما ہو جانے والے واقعات و حادثات کے سلسلہ میں یادداشت کو کمزور کر دینے کی ابتداء ہو رہی ہے تاہم صدر صدام حسین امریکہ اور اسرائیل مخالف جذبات کو ابھارنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اس سے اردن، کچھ عرب ملکوں اور اسرائیل کے مقبوضہ علاقوں میں عراق کی حمایت میں مظاہرے ہو رہے ہیں۔ کیوں کہ

صدر صدام حسین نے واضح طور پر اعلان کیا ہے کہ اگر اسرائیل مقبوضہ عرب علاقوں سے دست بردار ہو جائے تو وہ بھی کویت سے اپنی فوجوں کو واپس بلالیں گے۔ دراصل اس سلسلہ میں ان کا تخاطب بالو امریکہ سے ہے جس نے اسرائیل کو عرب علاقوں پر قابض ہونے میں امداد کی تھی۔

کویت پر عراق کے حملہ سے جہاں خلیجی ممالک میں زلزلہ آگیا وہیں ایشیا کے دوسرے ملک بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے ان میں ہندوستان، پاکستان، بنگلہ دیش، فلپائن اور تھائی لینڈ شام ہیں جن کی معیشت بری طرح مجروح ہوئی ہے۔ کویت میں تقریباً ایک لاکھ ستر ہزار ہندوستانی آبا تھے جو مختلف خدمات انجام دے رہے تھے۔ تبدیل شدہ حالات میں ان کے تحفظ اور ان کی ہندستا واپسی کا مسئلہ بڑا اہم سوالیہ نشان بن کر ابھرا تھا، مگر حکومت ہند نے اس سلسلہ میں توجہ کی او کویت اور عراق سے ہندوستانیوں کی واپسی کے سلسلے میں اہم اقدامات کیے۔ خود وزیر خارجہ ہند اندر کمار گجرا نے کویت، عراق اور دوسرے ملکوں کا دورہ کیا اور ہوائی سفر کی سہولیات کی فراہمی کے سلسلہ میں کوششیں کیں۔ کے نتیجہ میں ستمبر کے تیسرے ہفتہ تک عراق اور کویت سے پچاس ہزار ہندوستانی بعافیت ہندوستان پہنچ گئے اب ہندوستان کے سامنے ان کی معاشی آبادکاری کا مسئلہ ہے۔ یہی مسئلہ ان ملکوں کو بھی درپیش ہے جن کے باشندے عراق اور کویت میں ملازمت کرتے رہے اور اب واپسی وطن پر مجبور ہیں۔ مزید برآ ہندوستان کی چالیس فیصد تیل کی ضرورت کی تکمیل کویت اور عراق کے وسیلہ سے ہوتی تھی۔ اب عراق کی ناکہ بندی کے سبب وہاں سے تیل کی فراہمی ممکن نہ ہو سکے گی۔ ویسے بھی سیکولر ملک ہونے کی وجہ سے ہندوستان عراق سے خود کو قریب محسوس کرتا رہا ہے۔ کیونکہ کشمیر کے مسئلہ پر اس نے ہمیشہ ہندوستان کی حمایت کی ہے تاہم ہندوستان نے عراق میں کویت کے انضمام کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہندستان میں کویت کا سفارت خانہ اپنے سفارتی امور باقاعدگی سے انجام دے رہا ہے۔ ہندوستان ایک اور اہم لحا پر فکر مند ہو سکتا ہے۔ دراصل مصر، مراکش اور شام کے ساتھ ہی پاکستان نے بھی اپنے فوجیوں کو سعودی عرب کی حفاظت کے لیے خلیجی سرحدوں پر تعینات کیا ہے تاکہ وہ امریکہ کی نظروں میں اہمیت حاصل کرلے جو افغانستان سے روسی فوجوں کے انخلاء سے پیشتر تھی۔ اس اقدام سے پاکستان امریکہ سے پھر نئے اسلحہ جات کی فراہمی کا مطالبہ کرنے میں کامیاب ہو سکتا ہے جو ہندوستان کے حق میں مفید نہ خلیجی بحران پر مختلف حلقوں میں مذاکرات جاری ہیں۔ حال ہی میں فن لینڈ کی واحد حانی طا

میں صدر امریکہ جارج بش اور صدر روس میخائیل گورباچیف کے درمیان چوٹی کانفرنس منعقد ہوئی۔ اگرچہ دونوں رہنماؤں میں چند مسائل میں اختلافات قائم رہے لیکن دونوں قطعی طور پر متفق ہیں کہ کویت سے عراق کا قبضہ ختم ہونا چاہیے۔ دونوں نے اس پر بھی اتفاق کیا کہ تمام ملکوں کے لیے لازم ہے کہ وہ عراق کے خلاف عائد کردہ اقوام متحدہ کی پابندیوں پر عمل آوری کریں۔ انھوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ اقوام متحدہ اپنی قراردادوں پر عمل آوری کے سلسلہ میں عراق کے خلاف اقدام کرے۔ اس ملاقات نے دنیا پر یہ ظاہر کر دیا کہ دنیا کی دونوں بڑی طاقتیں عراق کی مخالفت اور کویت کی حمایت کرنے میں ہم خیال ہیں ۔۔۔ اس مسئلہ کو سلجھانے کے لیے لیبیا کے رہنما کرنل معمر قذافی نے بھی ایک منصوبہ پیش کیا تھا جسے کویت کے امیر سلطان شیخ صباح الاحمد الصباح نے منظور نہیں کیا ۔۔۔ اسی طرح اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل ڈی کوئیار بھی اس کوشش میں مصروف ہیں کہ یہ مسئلہ پُر امن طریقے پر حل ہو جائے۔ مراکش، الجزائر اور اردن کے سربراہ بھی خلیجی بحران کے پر امن حل کے لیے اپنی ثالثی کی کوششیں کر رہے ہیں۔

پی ایل او کے سربراہ یاسر عرفات نے انکشاف کیا ہے کہ صدر صدام حسین خلیجی بحران کے حل کے سلسلہ میں اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل اور سعودی عرب کے شاہ فہد کے ساتھ مذاکرات پر آمادہ ہیں جن میں کویت سے عراقی افواج کا انخلا بھی شامل ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ صدر صدام حسین نے بارہا یقین دہانی کرائی ہے کہ وہ سعودی عرب پر حملہ کا کوئی ارادہ نہیں رکھتے۔

اگرچہ مغربی ایشیا کی بحرانی صورتِ حال کو سلجھانے کی غرض سے مختلف حلقوں میں کوششیں جاری ہیں تاہم مسئلہ کا حل مستقبل قریب میں نظر نہیں آتا۔ حال ہی میں اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کے پانچوں مستقل اراکین نے عراق کے خلاف سخت تر فضائی پابندیوں کی اپیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ تمام غیر عراقی فضائی پروازوں کو طبی رسد یا انسانی ہمدردی کے تحت بھیجی جانے والی غذائی اشیاء کے علاوہ کوئی دوسرا سامان عراق لے جانے کی اجازت نہ دی جائے اور عراقی طیاروں کو دنیا کے کسی حصہ میں اترنے کی اجازت نہ دی جائے۔ چین میں ہونے والے ایشیائی کھیلوں میں بھی عراق کو شریک ہونے سے محروم کر دیا گیا ہے۔ مگر صدر صدام حسین نے انقرہ کے اخبار کو انٹرویو دیتے ہوئے کہا ہے کہ ”ہم آٹھ سال تک جنگ کر چکے ہیں اور اگر ضرورت پڑی

تو مزید کتنی برس اور جنگ کر سکتے ہیں۔

صدر صدام حسین نے یہ بھی اعلان کر دیا ہے کہ اگر عراق کی ناکہ بندی ختم نہیں کی گئی تو وہ آئل فیلڈس، کو تباہ کر دیں گے اور اسرائیل پر حملہ کر دیں گے۔ اس اعلان کے بعد مغربی ایشیا کی سیاسی صورتِ حال اور سنگین ہو گئی ہے اور پوری دنیا کے لیے فکر مندی کا سبب بن گئی ہے جہاں اس نے عربوں کو مختلف خانوں میں تقسیم کر دیا ہے وہیں امریکہ اور اسرائیل کی حیثیت کو مستحکم کر دیا ہے۔ اس سلسلہ میں جو ملک کوشاں ہیں ان میں ہندوستان کو اہم کردار ادا کرنا چاہیے۔

سانحۂ ارتحال

جناب سیّد خالد سیف اللہ صاحب، نگراں جامعہ مڈل اسکول کے والد بزرگوار کا ۲۰ ستمبر ۱۹۹۰ء کو صبح تقریباً پانچ بجے اس دار فانی سے رحلت فرما گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مرحوم کی نماز جنازہ اسی روز اسکول کے احاطہ میں پڑھائی گئی اور تدفین جامعہ کے قبرستان میں ہوئی۔ انتقال سے تقریباً تین ہفتہ قبل جامعہ میں ایک سڑک حادثہ میں شدید زخمی ہو گئے تھے اور ہولی فیملی اسپتال کے کڑی احتیاط نگرانی کے شعبہ میں زیرِ علاج تھے۔ ادارہ مرحوم کی مغفرت اور پس ماندگان کے لیے صبر جمیل کی دعا کرتا ہے۔

سہیل احمد فاروقی

احوال وکوائف

طلباء وطالبات جامعہ کو ہندی اکیڈمی کے انعامات

۲۰ ستمبر ۱۹۹۰ء کو دہلی کے لفٹیننٹ گورنر ایر چیف مارشل جناب ارجن سنگھ کی رہائش گاہ پر منعقد ایک جلسہ میں ہندی اکیڈمی دہلی کی جانب سے طلباء کو انعامات تقسیم کیے گئے۔ اس جلسہ کی صدارت دہلی انتظامیہ کے شعبۂ تعلیم کے سکریٹری جناب گنگاداس نے فرمائی۔ یہ انعامات ۱۹۸۷ء سے ۱۹۸۹ء تک کے امتحان میں ہندی کے مضمون میں سب سے زیادہ نمبر لانے والے طلباء کو دیے گئے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ سے کلپنا شرما (ایم۔اے، ہندی) اور تنوجا شری واستو نے ۱۹۸۷ء کے امتحان میں ہندی میں سب سے زیادہ نمبر لانے پر انعامات حاصل کیے۔ ۱۹۸۸ء کا انعام شمبھوناتھ کو اور ۱۹۸۹ء کے دو انعام بالترتیب انیتا شرما (ایم۔اے، ہندی) اور اندرا مہتہ کو دیے گئے۔

کھیل کود میں نمایاں کامیابی

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طالب علم پروین یادو نے ۱۶ ستمبر کو نہرو اسٹیڈیم میں منعقد ہفتہ وار سڑک دوڑ میں ساڑھے پانچ کلومیٹر کا فاصلہ اٹھارہ منٹ ۳۸ سکنڈ میں دوڑ کر طے کر کے اول پوزیشن حاصل کرنے کا شاندار ریکارڈ قائم کیا۔ جامعہ کے ایک اور طالب علم سندیپ سنگھ چھ کلومیٹر کی ہفتہ وار اندرا پریہ درشنی سڑک دوڑ میں اوّل آئے۔ انھوں نے چھ کلومیٹر کا فاصلہ بیس منٹ چالیس سکنڈ میں طے کیا۔

ماهنامہ
جامعہ

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۷ | بابت ماہ نومبر ۱۹۹۰ء | شمارہ ۱۱

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔)

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبد اللطیف اعظمی —— مطبوعہ: برقی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

سیّد جمال الدین

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی شریکِ حیات شاہجہاں بیگم (بیگم صاحبہ) جو جامعہ والوں کے لیے ماں کا درجہ رکھتی تھیں اب اُن کا سایہ بھی اُٹھ گیا۔ ۲۰؍اکتوبر کو انھوں نے دہلی کے پنت اسپتال میں آخری سانس لی اور دنیا سے رخصت ہوگئیں۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن۔ بیگم صاحبہ سادگی اور وقار کے ساتھ اخلاق کی علامت تھیں۔ ذاکر صاحب کی داستانِ حیات میں ان کا بھرپور حصّہ تھا۔ جامعہ کی تعمیر اور اس کے استحکام میں ذاکر صاحب کی خدمات کا جب بھی ذکر کیا جائے گا بیگم صاحبہ کا ذکر بھی ضرور آئے گا۔ انھوں نے خاموش خدمت گار کی حیثیت سے گھر کی چہار دیواری میں رہ کر جس طرح ذاکر صاحب کا ان کے قومی و ملّی خدمت کے کام میں ساتھ دیا اس کا اعتراف خود ذاکر صاحب نے اپنی بیٹی کو مخاطب کرتے ہوئے اس طرح کیا: "سعیدہ! تمھاری اماں ایسی منتظم، اتنی سادہ، ایسی نیک اور اتنی سلیقہ مند نہ ہوتیں تو میں جو کچھ ہوں وہ نہ ہوتا۔" بیگم صاحبہ کی یہ خوبیاں ہی تھیں جب ہی تنگی کے دن بھی خوشی خوشی گزر گئے۔ انھوں نے طویل مدّت تک جامعہ میں اپنے شوہر کے ساتھ رہ کر اس ادارہ کا ہر درد اپنے دل میں امانت بنا کر رکھا۔ تنگی کے باوجود بھی گھر کو اس طرح چلایا کہ مہمانوں کی تواضع بھی ہوتی رہی اور خاندان کا بھرم بھی قائم رہا۔ بیگم صاحبہ مشرقی تہذیب کا نمونہ تھیں۔ ان کے پاس دردمند دل تھا، غریبوں اور کمزوروں کا سہارا بنتی تھیں۔ ان کا پیغام محبت تھا۔ آخر دم تک انھوں نے جامعہ کو عزیز رکھا اور اس کی توسیع و ترقی کے لیے اپنی وضع کے مطابق پرخلوص کوششیں بھی کیں۔ انھوں نے زندگی کی تمام کلفتیں اپنے حصّے میں لے کر اپنے شوہر کو قوم و ملّت کی خدمت کے لیے وقف ہوجانے کا موقع دیا۔ یہ ہم پر ان کا بڑا احسان ہے۔ ہمارا سر ان کے لیے ادب سے خم ہوجاتا ہے اور بے ساختہ یہ دعا

نکلتی ہے کہ رب العزت ان کے درجات بلند فرمائے اور ان کے اخلاق، ان کی سادگی، ان کے کردار کی عظمت اور وقار میں سے کچھ حصہ ہمیں بھی مل جائے۔ ہم بھی خاموش خدمتگار بن کر ان کی یاد کو تازہ رکھیں۔

جامعہ کو بنانے والے اٹھتے جارہے ہیں وہ بھی جو سرگرم رہ کر اس کی تشکیل میں حصہ لیتے تھے۔ اور وہ بھی جو خاموش رہ کر اس کے خدمتگاروں کو حوصلہ دیتے تھے۔ ہمارے دیکھتے دیکھتے ایک بڑا قافلہ اٹھ گیا۔ ذاکر صاحب رخصت ہوئے، عابد صاحب اور مجیب صاحب بھی دنیا سے سدھارے، بیگم آصفہ مجیب نہیں رہیں، بیگم صالحہ عابد حسین رخصت ہوئیں اور اب ذاکر صاحب کی بیگم صاحبہ نے بھی آنکھیں بند کرلیں۔

برآں گروہ کہ از ساغر وفا مستند سلام ما برسانید ہر کجا ہستند

بیسویں صدی کے اختتام پر ہم اپنے کو کہاں پا رہے ہیں۔ ہم نے ترقیاں حاصل کیں۔ علوم کو آگے بڑھایا۔ مادی ترقی کی شاہراہ پر آگے بڑھے۔ زندگی کے مختلف شعبوں میں انقلاب لائے لیکن ترقی اور انقلاب کی بھیڑ میں ہم کچھ کھو بھی آئے۔ ہماری نظر میں جو سب سے بڑی متاع ہم نے گنوادی وہ ہے انسانی رشتوں کا تقدس۔ ہم میں تاریخ کا شعور بڑھا جب ہی تو ہم ماضی کی ضیا پاشیوں سے روشنی لے کر حال کو بنانے اور مستقبل میں اپنی منزلوں کی نشان دہی کرنے کی صلاحیت پیدا کرپائے۔ صنعتی انقلاب کے بعد ان انسانوں کی تعداد میں کافی اضافہ ہوا ہے جو سوچتے ہیں، اپنے گرد و پیش سے باخبر رہنا چاہتے ہیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ عقل کو جانچنے کا معیار قرار دیتے ہیں۔ سائنس اور ٹکنالوجی میں ہونے والی ترقی نے علم کی توسیع کی ہے۔ اقوام اور ملکوں میں تقسیم ہونے کے باوجود عالمی انسانی برادری کے خدوخال نظر آرہے ہیں، دنیا کی عظیم طاقتیں جارحانہ عزائم سے دست برداری کا اعلان کررہی ہیں تاکہ سائنس اور ٹکنالوجی کے منفی اثرات سے بنی نوع انسان کو محفوظ رکھا جاسکے۔ نظریاتی طور پر سخت گیریاں یورپ اور امریکہ میں ختم ہورہی ہیں۔ فرد اور انسان کی آزادی اور معاشرہ کے تسلسل میں اس کی انفرادی اہمیت پر اصرار کیا جارہا ہے۔ یہ سب اقدامات ایک روشن مستقبل کی امید بندھا رہے ہیں لیکن ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو ان تمام رجحانات اور رویوں سے بے نیاز ماضی کی لغزشوں کی نشان دہی اور ان کے لیے عہد حاضر سے انتقام لینے کے منصوبے مرتب کررہا ہے۔ تاریخ ترقی کی شاہراہ پر انسان کے بڑھتے ہوئے قدم دکھاتی ہے تاکہ آئندہ نسلیں بھی اپنے قدم آگے بڑھائیں۔ تاریخ انسان کی غلطیوں کو بھی بیان کرتی ہے

راس طرح تاکید کرتی ہے کہ ہم غلطی نہ دُہرائیں۔ اگر کبھی دو قوموں میں یا دو گروہوں میں یا دو طبقوں ں کوئی تناؤ رہا ہے تو اس سے یہ جواز نہیں بنتا کہ تناؤ جاری رہے۔ تناؤ کم کرنا بلکہ ختم کر دینا انسان شیوہ رہا ہے اسی لیے انسان پھیلا ہے، سُکڑا نہیں ہے۔ کبھی آریاؤں نے ترکِ وطن کیا اور ہندوستان اپنا وطن بنایا تو کبھی ترکوں نے نقلِ وطن کیا اور ان کی دی ہوئی مشترکہ تہذیب کے وارثوں نے گنگنا یا: "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا"

ہندوستان ترقی کی راہ پر گامزن ہے، وقت کا تقاضا ہے کہ ہندوستانی متحد ہو کر ملک و قوم تعمیر کا کام کریں اور ہر اس تعصب سے اپنے کو اونچا اٹھانے کی کوشش کریں جو میل جول کے بجائے تصادم کی طرف ڈھکیلتا ہے۔ ہمارا تو یقین ہے کہ مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا۔ یہ بات ڈھکی چھپی نہیں ہے کہ دنیا میں ایک طبقہ ایسا بھی ہے جس نے مذہب سے منھ موڑ لیا ہے، جس نے مذہب کو ترقی کی راہ کا روڑا بنا کر قطعی طور پر مسترد کر دیا ہے۔ کیا مذہب کا احترام کرنے والے مذہب کو نفرت اور دشمنی کی بنیاد بنا کر مذہب کی خدمت کر رہے ہیں یا مذہب مخالف عناصر کی؟ مذاہب کو برسرِ پیکار دکھانے کے بجائے ضرورت اس بات کی ہے کہ اس سے انسانوں کو باندھنے کا کام لیا جائے۔

تصویر تاریک ہے لیکن روشنی کی کرنیں بھی نظر آرہی ہیں۔ ایک طرف وہ فسطائی قوتیں ہیں جو ہندوستان کو فرقہ واریت کی آگ میں جھونک دینا چاہتی ہیں اور دوسری طرف وہ آندولن ہے جو ہندوستان کو سیکولر ملک دیکھنا چاہتا ہے۔ ایک کا راستہ نفرت کا ہے تو دوسرے کا محبت۔ ہمارا قومی فریضہ ہے کہ ہم اہلِ محبت کے گروہ میں شامل ہوں اور ان تحریکوں کو قوت دیں جو میل ملاپ، اُخوت اور بھائی چارگی کے حامی ہیں۔ ان تحریکوں سے جڑ کر ہم اس مشکل گھڑی میں ملک و قوم کی حقیقی معنی میں خدمت کر پائیں گے۔

علمی سطح پر بھی اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ ہم موجودہ فرقہ واریت کا بغور مطالعہ کریں۔ اس نظریہ کو تاریخی پس منظر میں دیکھیں اور آزادی کے بعد ملک میں جس طرح کا سیاسی

اور معاشی نظام قائم ہوا ہے اور ایک نئے سماج کی تشکیل ہو رہی ہے اس میں موجود داخلی بحران کو سمجھیں ۔ ہمارے سیاسی و معاشی نظام نے اب تک انسانوں کی اکثریت کو محروم رکھا ہے، مایوس کیا ہے۔ اس اکثریت میں مختلف مذاہب اور زبانیں بولنے والے لوگ موجود ہیں۔ ہمارے جمہوری اداروں پر اس اقلیت کا براہ راست یا بالواسطہ قبضہ ہے جس نے ملک کو قدرت کے عطا کیے ہوئے وسائل کو صرف اپنے لیے مخصوص کر رکھا ہے۔ وہ رہنما جنھیں پاسباں ہونا چاہیے تھا قزاق کا کردار ادا کر رہے ہیں۔ بدنصیبی یہ ہے کہ ہمارا صحافی سرمایہ داروں اور موقع پرستوں کے دام میں گرفتار ہے، ادیب، دوردرشن کا ایسا سماجی فریضہ کوئی ادا نہیں کر رہا۔ ہم دانشوروں کے طبقہ میں صرف صحافیوں اور ادیبوں کو ہی تنہا ذمہ دار نہیں ٹھہرا رہے ہیں ۔ عام طور سے دانشور اپنے خول میں قید ہے، یہ قید ختم ہونا چاہیے۔ اہل سیاست اپنا کام کرتے رہیں گے لیکن دانشوروں کا فرض ہے کہ وہ انسانوں کے عظیم گروہ میں اقلیت میں ہونے کے باوجود محض عقلیت کی بنیاد پر عام انسان کو سمجھائیں کہ کیا اچھا ہے اور کیا برا۔ اور اس کے لیے ضرورت ہے سماجی عمل، کی ۔ اس وقت صرف مذاکروں سے کام نہیں چلے گا۔ گلیوں، کوچوں، بستیوں اور دیہاتوں میں جا کر ان سیدھے سادے انسانوں کے پاس پہنچنا ہوگا جو بہت آسانی سے فرقہ پرستوں کا حربہ یا نشانہ بن رہے ہیں ۔ دانشوروں کو یہ بات ناگوار خاطر نہیں ہونی چاہیے کہ انھیں سڑک پر آنے کی دعوت دی جا رہی ہے۔ کچھ دانشور سڑک پر آچکے ہیں لیکن اس آندولن کو آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔

○

صغرا مہدی

شاہجہاں بیگم

اک شمع رہ گئی تھی...

ڈاکٹر ذاکر حسین کی رفیقۂ حیات شاہجہاں بیگم ۲۰ ر اکتوبر ۱۹۹۰ء کو اپنے مالک حقیقی سے جا ملیں۔ مرحومہ ایک طویل عرصے سے بیمار تھیں مگر معالجوں اور تیمارداروں کی کوشش و توجہ سے صحت یاب ہو کر گھر واپس آجاتیں مگر آخری بیماری ان کی موت کا بہانہ بن گئی اور انھوں نے عالم فانی سے عالم جاودانی کو کوچ کیا اور اب جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اپنے نامور شوہر کے پہلو میں آسودۂ خواب ہیں۔

جامعہ کے کارکنوں کی طرح جامعہ کی خواتین بھی انوکھی خواتین تھیں جن کے بارے میں بیگم صالحہ عابد حسین نے لکھا ہے کہ "یہ شاہجہاں اور اس کے بڑے بڑے آرکیٹکوں کے پس پشت کام کرنے والے مزدوروں کی طرح تھیں جنھوں نے تاج محل تو بنایا مگر اپنے نام نمایاں کرنے کا خیال بھی ان کے ذہن میں نہ آیا۔" مرحومہ کا شمار ان ہی خواتین میں تھا۔

وہ قائم گنج کی رہنے والی تھیں۔ ایک خوشحال اور متمول گھرانے سے تعلق رکھتی تھیں۔ دادا کی بہت لاڈلی تھیں جنھیں وہ پیار سے پتلی کہتے تھے۔ اسی لیے خاندان میں "پتلی بیا" کے نام سے جانی جاتی تھیں۔ شاہجہاں بیگم کو خدا نے حسن صورت اور حسن سیرت دونوں سے نوازا تھا۔ بقول بیگم صالحہ عابد حسین وہ سخت پردے اور قدامت پسند چھوٹے سے قصبے کی باسی ہوتے ہوئے بھی اپنی خوش کلامی

ڈاکٹر صغرا مہدی، ریڈر شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

لطافت بیان حسن اور ذہانت کی وجہ سے ذاکر صاحب کی شریک حیات ہونے کی شایان شان لگتی تھیں۔"

جب جرمنی سے واپس آکر ذاکر صاحب نے جامعہ کے لیے خود کو وقف کردیا تو ان کی بیوی اور بچیاں بھی ان کے ساتھ دہلی آکر رہنے لگیں۔ اس طرح اس وقت سے انھوں نے پس پردہ جامعہ کی خدمت شروع کردی تھی۔ کم آمدنی اور محدود وسائل میں گھر کو چلانے کی ذمہ داری لے کر انھوں نے شوہر کو قومی خدمت کے لیے وقف کردیا۔ جامعہ ایک ادارہ نہیں ایک خاندان تھا جن میں چند سر پھرے تھے اور ان کا ساتھ دینے کو چند جیالی خواتین جن میں آپس میں مقصد کی یکجہتی کے باعث ایک خاص قسم کا ربط تھا۔ شاہ جہاں بیگم بھی اس خاندان کی ممتاز فرد تھیں جو بھابھی، ممانی، چچی تھیں۔ گھر میں کام کرنے والے ان کو "اماں" کہتے تھے اور وہ واقعی ان سے ماؤں جیسا ہی سلوک کرتیں۔ اسی طرح محبت کرتیں، اسی طرح ڈانٹتی ڈپٹتیں اور خفا ہوتیں۔ جب جامعہ والوں نے اوکھلے کی بستی کو بسایا تو یہاں ان کو زندگی کی معمولی آسانیاں بھی میسر نہیں تھیں مگر ان کٹھنائیوں نے انھیں ایک دوسرے سے اور قریب کردیا تھا۔ یہ سب جو اچھے خوشحال گھرانوں سے آئی تھیں یہاں جنگل میں رہ رہی تھیں مگر دل میں عزم اور حوصلہ تھا اور یہ اطمینان کہ اپنے شوہر کے ساتھ وہ بھی قومی خدمت کے کاموں میں مصروف ہیں۔

بیگم ذاکر حسین لباس کے معاملے میں بہت نفاست پسند اور نازک مزاج تھیں۔ ان کا گھر بھی نہایت صاف ستھرا رہتا۔ ان کا کھانا جامعہ میں مشہور تھا۔ اکثر لوگ داد تحسین دیتے اور ذاکر صاحب کے قریبی دوست (جن سے وہ پردہ بھی نہیں کرتی تھیں) ان کے "یخنی" "ماش کی دال" "شب دیگ" کھلانے کی فرمائشیں کرتے۔ ان کو جانور پالنے کا بہت شوق تھا وہ ان سے بہت محبت کرتی تھیں۔ ان کے دلچسپ نام رکھتیں اور ان سے انھیں پکارا کرتیں۔ اکثر اپنی گفتگو میں ان کا ذکر بہت پیار سے کرتیں

جب بیگم صالحہ عابد حسین جامعہ میں آئیں تو انھوں نے خواتین کی انجمن بنائی اور ان کے جلسوں کا ڈول ڈالا اور اس میں اکثر ان کے اصرار سے بیگم ذاکر نے صدارت کے فرائض بھی بہت وقار سے انجام دیے۔ مگر ان کی خوبی یہ تھی کہ انھوں نے آخر دم تک اپنی وضع، اپنی شناخت کو قائم رکھا۔ ان کا اپنا جو دائرۂ کار تھا اس میں رہ کر اپنے شوہر کی بھرپور رفاقت کی جن سے انھیں بے پناہ عشق تھا اور جن کے فراق میں انھوں نے یہ طویل عرصہ سخت بے قراری کے ساتھ گزارا۔

وہ جامعہ میں تھیں رہیں جب بھی انھوں نے اپنا تعلق جامعہ سے رکھا اور جامعہ والوں کے دکھ
لھ بلکہ دکھ میں ہمیشہ شریک رہیں۔ خود بھی آتیں اور جو لوگ جاتے ان سے محبت سے ملتیں اور جامعہ
لوگوں کے بارے میں دریافت کرتیں۔ اسی لیے جب ان کے انتقال کی خبر ملی تو جامعہ پر ایک گہرے
لھ کی فضا چھا گئی۔ "بیگم صاحب چلی گئیں" یہ احساس جامعہ والوں کو بہت دکھ دے رہا تھا۔
آخر میں بیگم صالحہ عابد حسین کے ہی الفاظ پر اس مضمون کو ختم کروں گی "زمانہ بدل گیا، جامعہ
رھی، جامعہ بڑھے گی، بلندیوں تک پہنچے گی۔ اس کے ساتھ جامعہ کی خواتین جو اس کی کارکن ہیں
ن کا نام بھی روشن ہوگا مگر وہ بزم تو خالی ہو گئی" اس بزم کی آخری نشانی بیگم ذاکر حسین تھیں۔

داغ فراقِ صحبتِ شب کی جلی ہوئی　　اک شمع رہ گئی تھی سو وہ بھی خموش ہے

سانحۂ ارتحال

جناب عبدالرب خاں صاحب فزیکل ٹریننگ انسٹرکٹر جامعہ سینیئر سکنڈری اسکول ۳ر اکتوبر ۱۹۹۰ء
کو اپنے مالک حقیقی سے جا ملے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن۔ جامعہ سے مرحوم کا تعلق پرانا تھا۔ ۱۹۲۳ء
میں جب جامعہ قرول باغ میں تھی شعبۂ ابتدائی میں ان کا داخلہ ہوا جہاں ۱۹۳۶ء تک انھوں نے
تعلیم حاصل کی۔ وہ ۱۹۵۲ء میں جامعہ کی ملازمت سے وابستہ ہوئے۔ ان کے مزاج میں صبر و تحمل
اور خوش اخلاقی کے اوصاف قابل رشک حد تک پائے جاتے تھے۔ ان کا شمار اسکول کے مشفق ترین
اساتذہ میں ہوتا تھا۔ عبدالرب خاں صاحب مرحوم دسمبر ۱۹۸۹ء میں جامعہ کی ملازمت سے سبکدوش
ہوئے۔ اس کے بعد رواں تعلیمی سال (۱۹۹۰-۱۹۸۹) تک مدت ملازمت میں توسیع کے وقفہ تک خدمات
انجام دیتے رہے۔ کچھ دنوں سے وہ عارضۂ قلب میں مبتلا تھے جو ان کی موت کا سبب بنا۔ ادارہ مرحوم
کی مغفرت کے لیے دعا گو ہے اور ان کے پس ماندگان کے غم میں شریک ہے۔

عظیم الشان صدیقی

کسان اور فطرت کے رشتے

پریم چند کے افسانے

پریم چند اگرچہ کسان نہیں تھے لیکن وہ گاؤں میں پیدا ہوئے تھے۔ انھوں نے کسان اور فطرت کے رشتوں کا بہ نظر غائر مطالعہ اور مشاہدہ کیا تھا جس کا عکس ان کے ناولوں اور افسانوں میں موجود ہے۔ پریم چند اس حقیقت سے واقف تھے کہ کسان اور فطرت ایک دوسرے کے ساتھ ازلی وابدی رشتوں میں بندھے ہوئے ہیں لیکن یہ رشتے اتنے سادہ اور آسان نہیں ہیں جیسے کہ وہ نظر آتے ہیں۔ فطرت اگر فیاض ہے اور ہر وقت اپنی بخششوں کا دامن کسان کے لیے پھیلائے رکھتی ہے تو وہ قہار بھی ہے اور کسانوں سے ان کی غلطیوں پر انتقام بھی لیتی ہے۔ اسی طرح اگر کسان فطرت کے سامنے بظاہر کمزور اور بے بس نظر آتا ہے لیکن وہ فطرت کو سنوارتا اور نکھارتا بھی ہے اور اس پر قدرت پانے کی جدوجہد میں مصروف رہتا ہے۔ پریم چند نے کسان اور فطرت کے ان ہی دھوپ چھاؤں کے رشتوں کو اپنے افسانوں میں پیش کیا ہے جن میں رفاقت ورقابت، رزم وبزم کی سی کیفیات موجود ہیں۔ جب وبائی بیماریاں پھیلتی ہیں تو گاؤں کے گاؤں ویران ہو جاتے ہیں اور توہمات کا مارا کمزور کسان اینٹ پتھروں کو پوجنے لگتا ہے اور کھلا آسمان اس کی پناہ گاہ بن جاتا ہے (صرف ایک آواز) اور جب طوفانی ہوائیں چلتی ہیں تو اس کا چھپر کا پھوس بھی اڑا کر لے جاتی ہیں اور سیلاب کا پانی گاؤں میں تنکے کا نشان بھی نہیں چھوڑتا لیکن یہی پانی اس کی زندگی بھی ہے جو کھیتوں کو سیراب اور زرخیز بناتا ہے۔ البتہ قحط اور خشک سالی

ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی، شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

ؤں کو جیتے جی دوزخ میں تبدیل کر دیتی ہے۔ پریم چند نے کسان اور فطرت کے ان رشتوں کو مختلف پس منظر
ساتھ اپنے افسانوں میں اس طرح پیش کر دیا ہے کہ بظاہر سیدھی سادی نظر آنے والی گاؤں کی زندگی انسانی
اشرہ کا رزم نامہ بن جاتی ہے جہاں ہمتوں کی پستی اور حوصلوں کے انتشار کے باوجود امید کی نئی کرن
پھوٹتی ہے۔ فطرت کا یہ نامہربان روپ کسانوں کی زندگیوں کو کس طرح متاثر کرتا ہے۔ پریم چند نے
س کا نقشہ "خون سفید" میں اس طرح پیش کیا ہے:

"چیت کا مہینہ تھا لیکن وہ کھلیان جہاں اناج کے سنہرے انبار لگتے تھے، جہاں بلبل مویشیوں کے آرام گاہ بنے ہوئے تھے۔ جن گھروں سے پھاگ اور بسنت کی الاپیں سنائی دیتی تھیں وہاں آج تقدیر کا رونا تھا۔ سارا چوماسا گزر گیا، پانی کی ایک بوند نہ گری، جیٹھ میں ایک موسلا دھار مینہہ برسا تھا، کسان پھولے نہ سمائے، خریف کی فصل بو دی لیکن فیاض اندر نے اپنا سارا خزانہ شاید ایک ہی بار لٹا دیا تھا۔ پودے اُگے، بڑھے اور پھر سوکھ گئے۔ مرغزاروں میں گھاس نہ جمی، بادل آتے، گھٹائیں امنڈتیں، ایسا معلوم ہوتا تھا جل تھل ایک ہو جائے گا۔ مگر وہ آرزوؤں کی نہیں نحوست کی گھٹائیں تھیں۔ کسانوں نے جپ تپ کیے، اینٹ اور پتھر دیوتاؤں کے نام سے پُج گئے۔ پانی کی امید میں خون کے پرنالے بہہ گئے لیکن اندر کسی طرح نہ پسیجے، نہ کھیتوں میں پودے تھے نہ چراگاہوں میں گھاس، نہ تالابوں میں پانی، عجیب مصیبت کا سامنا تھا، جدھر دیکھیے خستہ حالی، افلاس اور فاقہ کشی کے دلخراش نظارے دکھائی دیتے تھے، لوگوں نے پہلے گہنے اور برتن گروی رکھے اور تب بیچ ڈالے پھر مویشیوں کی باری آئی اور جب روزی کا کوئی سہارا نہ رہا تب اپنے وطن پر جان دینے والے کسان بیوی بچوں کو لے کر مزدوری کرنے کو نکلے۔" (خون سفید)

آج جب انسان نے دریاؤں کا رخ موڑ کر، باندھ بنا کر اور ٹیوب ویل لگا کر قدرت پر کسانوں کے انحصار کو کافی حد تک کم کر دیا ہے جس کی وجہ سے فطرت اور کسان کے روایتی رشتے بھی بدلنے لگے ہیں لیکن پریم چند کے زمانے میں جب کھیتی کلی طور پر فطرت کے رحم و کرم پر منحصر تھی اس وقت کسانوں کی کیا حالت ہوتی ہوگی۔ پریم چند نے اس دکھ بھری زندگی کو مذکورہ اقتباس میں نہایت خوبی اور چابکدستی کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ لیکن یہ تصویر کا ایک ہی رخ ہے۔ قدرت کا جبر اگر کسان کو گھر سے بےگھر

اور کاشتکار سے مزدور بنا کر دربدر بھٹکاتا ہے تو اسی قدرت کا مہربان روپ اور بدلتے ہوئے رنگ کسان کو رجائیت پسند بنا کر اس کے حوصلوں کو اس طرح تازگی عطا کرتے ہیں کہ اس کی کھوئی ہوئی خوشیاں پھر لوٹ آتی ہیں اور دانے دانے کو ترسا ہوا اور تنکا تنکا سمیٹ کر رکھنے والا بخیل کسان پھر سے خوشحال اور فیاض بن جاتا ہے، اُجڑے ہوئے گاؤں پھر سے آباد، اور مزدور پھر سے کسان بن کر دولت سے دولت کو سمیٹنے کی خواہش میں چاروں طرف دوڑتے نظر آتے ہیں۔ پریم چند نے کسان فطرت کے ان مثبت رشتوں کو والہانہ جذبوں اور تخیل کا رنگ دے کر اس طرح عکاسی کی ہے کہ پورے گاؤں کا منظر آنکھوں کے سامنے متحرک ہو جاتا ہے۔ اس منظر کا ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے۔

”متواتر چودہ سال ملک میں رام کا راج رہا، نہ کبھی اندر نے شکایت کا موقع دیا اور نہ زمین نے، اُمڈی ہوئی ندی کی طرح انبار خانے غلّے سے لبریز تھے، اجڑے ہوئے گاؤں آباد ہو گئے، مزدور کسان ہو بیٹھے اور کسان جائداد کی تلاش میں نظر دوڑانے لگے، وہی چیت کے دن تھے، کھلیانوں میں اناج کے پہاڑ کھڑے تھے اور بھاٹ بھکاری کسانوں پر دنیا کی نعمتوں کی بارش کرتے نظر آتے تھے، سناروں کے دروازے پر دن اور آدھی رات تک گاہکوں کا جمگھٹ رہتا تھا درزی کو سر اٹھانے کی فرصت نہ تھی، اکثر دروازوں پر گھوڑے ہنہنا رہے تھے اور دیوی کے پجاریوں کو بدہضمی کا مرض ہو گیا تھا۔“ (خون سفید)

انسانی سماج میں کسی ایک ہی رشتے کے ساتھ کتنے ہی دوسرے رشتے، پیشے، مشاغل حیثیتیں وابستہ ہوتی ہیں جن کے منفی و مثبت اثرات فرد اور سماج کے خارجی پہلوؤں کو ہی متاثر نہیں کرتے ہیں بلکہ باطنی قوتیں اور خفتہ صلاحیتیں ان کے اثرات قبول کرتی ہیں اور خاک اور کیچڑ میں لتھڑی ہوئی آنکھیں نئے خواب بننے لگتی ہیں۔ پودے نہال آرزو اور لہلہاتے ہوئے کھیت موج سرور بن کر کسان کی رگ میں اس طرح سرایت کر جاتے ہیں کہ پوری فضا کیف و سرمستی میں ڈوبی ہوئی نظر آنے لگتی ہے۔ پریم چند نے فطرت کے اس مہربان روپ کے زیر اثر پیدا ہونے والی کیفیات کو بھرپور انداز سے اپنے افسانوں میں پیش کیا ہے جس کا ایک نمونہ یہ بھی ہے۔

”سپاہی کو اپنی لال پگڑی پر، عورت کو اپنے گہنوں پر اور وید کو اپنے سامنے بیٹھے ہوئے مریضوں پر جو ناز ہوتا ہے وہی کسان کو اپنے لہلہاتے کھیتوں کو دیکھ کر ہوتا ہے۔ جھینگر

اپنے ایکھ کے کھیتوں کو دیکھتا ہے تو اس پر نشہ سا چھا جاتا ہے، "تین بیگھے زمین تھی، اس سے چھ سو روپے تو باسانی مل جائیں گے اور جو کہیں بھگوان نے ڈانڈی تیز کر دی تو پھر پوچھنا ہی کیا، دونوں بیل بوڑھے ہو گئے ہیں، اب کے نئی جوڑی بٹیسر کے میلہ سے لے آئے گا، کہیں دو بیگھہ کھیت مل گئے تو لکھالے گا۔ روپیوں کی کیا فکر ہے، بنیے ابھی سے اس کی خوشامد کرنے لگے تھے، ایسا کوئی نہ تھا جس سے اس نے گاؤں میں لڑائی نہ لڑی ہو، وہ اپنے سامنے کسی کو کچھ سمجھتا ہی نہ تھا۔" (راہ نجات)

فطرت کے یہ رشتے جہاں کسان میں امید کی نئی جوت جگاتے ہیں وہاں اسے خوش فہمی میں مبتلا کر کے کچھ زیادہ ہی پر اعتماد بنا دیتے ہیں۔ ان حالات میں فطرت مجرد حقیقت بن کر انسان کے ارادوں، نیتوں اور اعمال کا ایسا پرتو بن جاتی ہے کہ بعض اوقات زندگی کا دھارا کسی ایک سمت بہتے بہتے اپنا رخ بدل لیتا ہے اور رزم نامہ زندگی نئے باب اور نئے عنوان کی تلاش میں خود سے الجھتے الجھتے پھر فطرت ہی سے جا ٹکراتا ہے۔ کسان اور فطرت کے اس تصادم کی نوعیت کیا ہو سکتی ہے اور انسانی زندگیاں ان سے کس طرح کے نتائج اخذ کر سکتی ہیں۔ پریم چند کے افسانوں میں ان اعمال اور اثرات کے شواہد موجود ہیں۔ جس کا ایک منظر اس طرح ہے۔

"سردی کا موسم تھا، چاروں طرف کہر پھیلی ہوئی تھی، تاریکی میں راہ ٹٹولتا گاؤں سے باہر نکلا ہی تھا کہ جھینگر اپنے ایکھ کے کھیت میں آگ کے شعلے دیکھ کر چونک اٹھا، چھاتی دھڑکنے لگی، کھیت میں آگ لگی ہوئی تھی، بے تحاشا دوڑا، منت مانتا جا رہا تھا کہ میرے کھیت میں نہ ہو لیکن جوں جوں قریب پہنچتا جاتا تھا یہ موہوم سی امید یاس میں تبدیل ہوتی جا رہی تھی، وہ ظلم ہو ہی گیا جس کے بچاؤ کے لیے وہ گھر سے نکلا تھا، ہتھیارے نے آگ لگا ہی دی اور میرے ساتھ گاؤں بھر کو چوپٹ کر دیا، اسے ایسے محسوس ہوا جیسے آج وہ کھیت بہت قریب آ گیا ہے، مانو درمیانی کھیتوں کا وجود ہی مٹ گیا ہے۔ آخر میں جب وہ کھیت پر پہنچا تو آگ خوفناک شکل اختیار کر چکی تھی۔ جھینگر نے شور و غل بلند کیا، گاؤں کے لوگ امداد کو دوڑے اور کھیتوں سے ارہر کے پودے اکھاڑ کر بجھانے کی کوشش کرنے لگے۔ انسان اور آگ کی زبردست لڑائی کا منظر پیدا ہو گیا، ایک پہر تک ہا ہا کار شور مچا رہا، آگ کبھی

ایک طرف قوی تر ہوتی کبھی دوسری طرف، آگ کے لڑاکے مر مر کر جی اٹھتے تھے اور منتقمانہ جذبہ سے لہرا لہرا کر زبردست حملے کرتے تھے، آدمیوں میں سے جس نے سب سے زیادہ مزاحمت کی وہ بدھو تھا، کمر تک دھوتی چڑھائے جان ہتھیلی پر رکھے بار بار شعلوں میں کود پڑتا تھا اور غنیم بار بار حملہ بچا کر بال بال بچ کر نکل جاتا تھا۔ آخر میں انسان کی فتح ہوئی۔ لیکن یہ ایسی جیت تھی جس پر شکست بھی ہنستی تھی۔ گاؤں بھر کی ایکھ جل کر خاک ہو گئی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ کسانوں کی تمام امیدیں بھی بھسم ہو گئی تھیں۔" (راہ نجات)

انسان اور فطرت کے اس تصادم کو پریم چند نے کس فن کارانہ چابکدستی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ آگ قدرت کا بے بہا عطیہ ہے لیکن جب کسان اس عطیہ کے ساتھ کھیلتے کھیلتے خود اس کے ہاتھوں میں کھلونا بن جاتا ہے تو پھر فطرت بھی اس سے بھرپور انتقام لیتی ہے جس کا دائرہ کسی فرد واحد کی ذات تک ہی محدود نہیں رہتا ہے بلکہ انفرادی اور اجتماعی رشتے بھی اس کی زد میں آجاتے ہیں، جس میں گناہ گار اور بے گناہ کی کوئی تخصیص نہیں رہتی ہے۔ جھینگر نے اگرچہ بدھو کو اور بدھو نے آگ کو للکارا تھا اور پھر اس بھڑکتی ہوئی آگ کے ذریعہ اندر کی آگ اور باہر کی آگ پر فتح پائی تھی لیکن یہ فتح شکست سے بھی بدتر تھی جس نے ایسے اجتماعی المیہ کو جنم دیا تھا جو تاسف کے بجائے انتقام کے جذبوں سے عبارت تھا۔ پریم چند نے کسان اور فطرت، فرد اور سماج کے درمیان ناقابل شکست رشتوں کی آمیزش و آویزش سے جو مرقع سجایا ہے اس میں زندگی کے کتنے راز پوشیدہ نظر آتے ہیں۔ فطرت کے سامنے فرد اور سماج کتنا بے بس ہے اور کس حد تک خود مختار ہے اور کس طرح ایک شے اور عمل دوسرے سے وابستہ اور پیوستہ ہے۔ آگ جب چولھے میں جلتی ہے تو خوشحالی کی علامت تصور کی جاتی ہے لیکن جب وہ غیر ذمہ دار ہاتھوں کے ذریعہ اندرونی غصہ کے اظہار کا ذریعہ بن کر کھیتوں تک پہنچ جاتی ہے تو گاؤں کا نقشہ ہی بدل جاتا ہے اور بدحالی کس طرح اپنا ڈیرا جما لیتی ہے۔ پریم چند نے مندرجہ ذیل اقتباس کے ذریعہ اسی شعور اور احساس کو بیدار کرنے کی کوشش کی ہے۔

"آگ کس نے لگائی یہ ایک کھلا ہوا بھید تھا لیکن کسی کو کہنے کا حوصلہ نہ ہوا، کوئی ثبوت نہ تھا، جھینگر کے لیے گھر سے نکلنا مشکل ہو گیا۔ جدھر جاتا طعنے سننا پڑتے لوگ صاف کہتے تھے یہ آگ تم نے لگوائی، تم نے ہی ہمارا سب کچھ تباہ کر ڈالا، تم ہی

مارے گھمنڈ کے دھرتی پر پاؤں نہ رکھتے تھے، خود تو گئے اپنے ساتھ گاؤں بھر کو بھی ڈبو دیا، بدھو کو نہ چھیڑتے تو آج یہ روز بد کیوں دیکھنا پڑتا، جھینگر کو اپنی تباہی کا کچھ ملال نہ تھا اسے دکھ تھا تو ان جلی کٹی باتوں کا، دن بھر گھر میں بیٹھا رہتا، پوس کا مہینہ تھا، جہاں رات بھر کولہو چلا کرتے، گڑ کی سگندھ اڑا کرتی تھی، بھٹیاں جلتی رہتیں اور لوگ بھٹیوں کے سامنے بیٹھے حقہ پیا کرتے تھے وہاں سناٹا چھایا رہتا تھا۔ سردیوں کے باعث لوگ سر شام کواڑ بند کر کے اندر پڑے رہتے اور جھینگر کو کوستے، ماگھ اور بھی تکلیف دہ تھا، ایکھ محض دھن داتا ہی نہیں، کسانوں کو زندگی بھی دان دیتا تھا۔ اس کے سہارے کسانوں کا جاڑا بھی کٹتا تھا، گرم رس پیتے ہیں، ایکھ کی پتیاں تاپتے ہیں اس کی لاگ مویشیوں کو ڈالتے ہیں، گاؤں کے سارے کتے جو رات کو بھٹیوں کی گرم راکھ میں سویا کرتے تھے سردی سے مر گئے، کتنے ہی جانور چارہ کے قحط سے چل بسے، ٹھنڈ غضب کی پڑ رہی تھی، تمام گاؤں کھانسی اور بخار میں مبتلا تھا اور یہ ساری کرتوت جھینگر ہی کی تھی۔" (راہ نجات)

فطرت کے ساتھ چھیڑ چھاڑ اور انفرادی غلطیوں کے کیسے اجتماعی بھیانک نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔ پریم چند کا فن نہ صرف ان کی بھرپور عکاسی اور جزئیات نگاری سے واقف نظر آتا ہے بلکہ انھیں حقیقت کو متوازن انداز سے پیش کرنے پر بھی قدرت حاصل ہے۔ راہ نجات میں اگر جھینگر اور بدھو کا آپسی اختلاف فطرت کے ہاتھ میں کھلونا بن کر گاؤں کی تباہی کا سبب بنا ہے تو "مزار آتشیں" میں پیاگ اور رکمنی کی محبت آمیز رقابت آگ کی ہیبت ناکی سے گاؤں کو محفوظ رکھنے کا سبب بنی ہے۔ البتہ اس کوشش میں رکمنی کو اپنی جان کی قربانی دینی پڑتی ہے۔ لیکن گاؤں کی زندگی میں کسان اور فطرت کے درمیان تصادم کا میدان خاصا وسیع ہے۔ کبھی بدلتے ہوئے موسموں کی سختیاں خنجر بن کر اس کے سینے میں اترنے لگتی ہیں اور للکار کر کسان سے کہتی ہیں آؤ ہم سے مقابلہ کرو۔ پریم چند کے افسانوں میں ان بدلتے ہوئے موسموں کے متعدد روپ بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ گرمی کا موسم آتا ہے تو سود خوار مہاجن کی طرح سورج کی لال لال آنکھیں آسامیوں کے چہروں پر گڑنے لگتی ہیں جس کے ساتھ سارا تن بدن بھٹی کی مانند دہک اٹھتا ہے۔ اس کی ایک چھوٹی سی جھلک ملاحظہ کیجیے۔

"مئی کا مہینہ اور دوپہر کا وقت تھا، آفتاب کی آنکھیں سامنے سے ہٹ کر سر پر جا پہنچی تھیں۔ اس لیے ان میں مروت نہ تھی، معلوم ہوتا تھا کہ زمین اس کے خوف سے کانپ رہی ہے۔۔۔ بچھوا ہوا رہ رہ کر ڈراؤنی آواز سے گرجتی، غبار کے بادل ساتھ لیے، آگ اور شعلے برساتی تھی۔ بدن کے ایک ایک مسام سے شرارے نکل رہے تھے۔ کوئی ایسا درخت نہیں تھا جس کے سایہ میں بیٹھ کر ذرا دم لیتا۔" (شکاری راج کمار)

موسم گرما اپنی حشر سامانیوں کے باوجود کسان کا رفیق ہے۔ وہ کسان کی کم مائیگی سے گرم کپڑو اور موٹے لبادوں کا مطالبہ نہیں کرتا۔ بس ذرا سا سایہ اور ندی کی طرح بہتے ہوئے پسینے میں لو کا ہلکا سا جھونکا اس کے لیے راحت افزا بن جاتا ہے اور غلاظتوں کو خارج کر کے جسم کو کندن بنا دیتا ہے تا زندگی کے نشیب و فراز کا مقابلہ کر سکے اور جاتے جاتے باد و باراں کے ایسے تحفے بھی کسانوں کو دے جاتا ہے کہ تن مردہ میں نئی جان پڑ جاتی ہے۔ کسان کی زندگی میں کڑی آزمائشوں کی گھڑیاں موسم سرما میں آتی ہیں جو اپنے مقابلے کے لیے ایسے سامان کا مطالبہ کرتا ہے جن کو فراہم کرنا برطانوی عہد کے زرعی نظام کے مارے کسان کے لیے ممکن نہ تھا۔ سر پر چھت، تن پر کپڑا، رات گزارنے کے لیے موٹے لباد جسم کو حرارت کو برقرار رکھنے کے لیے دو جون اناج، الاؤ روشن رکھنے کے لیے ایندھن، کہر، پالے اور ژالہ بار کا مقابلہ کرنے کے لیے ہمت اور سردی سے سمٹتی سکڑتی راتوں میں کھیتوں کی حفاظت وغیرہ کتنے ہی صبر آز مراحل ہیں جن سے گزر کر کسان زندگی کا دعویدار بنتا ہے اور اس جدوجہد میں کبھی اس کی جیت ہوتی ہے تو بیشتر اوقات اسے شکست کا منہ دیکھنا پڑتا ہے۔ لیکن وہ پھر بھی حوصلہ نہیں ہارتا اور عام انسانو کی طرح کسان کی زندگی میں بھی فتح و شکست اتنی اہمیت نہیں رکھتی ہے جتنی فطرت سے نبرد آزمائی کو نمایاں حیثیت حاصل ہے اور اس کی زندگی کا بنیادی مقصد تو فطرت سے مسلسل جھوجھتے رہنا ہے ا اسی میں اس کی زندگی کا راز بھی پوشیدہ ہے۔ پریم چند بھی کسان کی اس فطرت سے پوری طرح واقف تھے جب ہی وہ اپنے افسانوں میں اس نبرد آزمائی کے حقیقت پسندانہ مناظر پیش کر سکے ہیں۔ یہ منظر بھی اسی فنکارانہ شعور کا مظہر ہے۔

"پوس کی اندھیری رات آسمان پر تارے بھی ٹھٹھرتے ہوئے معلوم ہوتے تھے۔ ہلکو اپنے کھیت کے کنارے اوکھ کی پتیوں کے ایک چھتری کے نیچے بانس کے کھٹولے پر اپنی پرانی

گاڑھے کی چادر اوڑھے ہوئے کانپ رہا تھا، کھٹولے کے نیچے اس کا ساتھی کتا جبرا بیٹ میں منہ ڈالے سردی سے کوں کوں کر رہا تھا، دونوں میں سے ایک کو بھی نیند نہ آتی تھی۔ ہلکو نے گھٹنوں کو گردن میں چپٹاتے ہوئے کہا۔ "کیوں جبرا جاڑا لگتا ہے، کہا تو تھا گھر میں پیال پر لیٹ رہ، تو یہاں کیا لینے آیا تھا۔ اب کھا سردی، جانتا تھا کہ میں حلوہ پوری کھانے آرہا ہوں، دوڑتے ہوئے آگے چلے آئے، اب روؤ اپنی نانی کے نام کو" جبرا نے لیٹے ہوئے دم ہلائی اور ایک انگڑائی لے کر چپ ہو گیا۔ شاید وہ یہ سمجھ گیا تھا کہ اس کی کوں کوں کی آواز سے، اس کے مالک کو نیند نہیں آرہی ہے... ہلکو نے ہاتھ نکال کر جبرا کی ٹھنڈی پیٹھ سہلاتے ہوئے کہا۔ "کل سے میرے ساتھ نہ آنا نہیں تو ٹھنڈے ہو جاؤ گے، یہ رانڈ پچھوا ہوا نہ جانے کہاں سے برف لیے آرہی ہے۔" (پوس کی رات)

فطرت کے اس اظہار، کڑاکے کی سردی کے سامنے اگرچہ عام انسان اور حیوانات سب ہی کس قدر بے بس نظر آتے ہیں لیکن حقیقت میں یہی بے بسی تو تسخیر کائنات کے خواب دکھاتی ہے اور مخالف قوتوں کے مقابلہ میں مجبوروں کے درمیان درد کا رشتہ استوار کراتی ہے جہاں ایک بے بس دوسرے کی بے بسی کا مذاق نہیں اڑاتا ہے بلکہ دکھ درد میں شرکت اور غم گساری کے اظہار سے شدت آلام کے احساس کو اس طرح کم کر دیتا ہے کہ مجروح انا رفاقت کی گرمی پا کر بکھرنے سے بچ جاتی ہے اور پاکیزہ روح اتصال کے درمیان حائل کثیف پردوں کو اتار کر پھینک دیتی ہے۔ پریم چند نے ہلکو اور جبرا کی اسی رفاقت کے ذریعہ کمزور قوتوں کے لیے قربت اور اتحاد کا کیسا روح پرور منظر پیش کیا ہے جو ایک دوسرے سے قوت پا کر بڑی طاقت بن سکتے ہیں۔ کسان بھی اپنی زندگی میں ان ہی چھوٹے چھوٹے سہاروں کی مدد سے قدرت کی چیرہ دستیوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ داستان اس طرح ہے:

"جب کسی طرح نہ رہا گیا تو اس نے جبرا کو دھیرے سے اٹھایا اور اس کے سر کو تھپ تھپا کر اسے اپنی گود میں سلا لیا، کتے کے جسم سے معلوم نہیں کیسی بدبو آرہی تھی، پر اُسے گود میں چمٹاتے ہوئے ایسا سکھ معلوم ہوا تھا جو ادھر مہینوں سے اسے نہ ملا تھا، جبرا شاید یہ خیال کر رہا تھا کہ بہشت یہی ہے اور ہلکو کی روح اتنی پاک تھی کہ اس کو کتے سے بالکل نفرت نہ تھی وہ اپنی غریبی سے پریشان تھا جس کی وجہ سے وہ اس حالت کو پہنچ

گیا تھا۔ ایسی انوکھی دوستی نے اس کی روح کے سب دروازے کھول دیے تھے اور اس کا ایک ایک ذرّہ حقیقی روشنی سے منوّر ہو گیا تھا۔" (پوس کی رات)

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ غربت میں انسان کی روح، غیرت اور حمیت سب ہی مسخ ہو جاتے ہیں لیکن پریم چند کا فن اس حقیقت کے ان مثبت پہلوؤں کو ڈھونڈ نکالتا ہے جو درد کے مشترکہ احساس سے تقویت پاتے ہیں اور جہدالبقا کے جذبوں سے ہم آہنگ ہو کر مخالف قوتوں پر فتح پانے کی سعی کرتے ہیں جس کے بعد زندگی کی تمام راہیں انسان پر روشن ہو جاتی ہیں۔ روح اور حقیقت کے اس عرفان نے ہلکو کے اندر بھی ایک نئے انسان کو جنم دیا تھا۔ اس نئے انسان کو جو لوہے سے لوہے کو کاٹتا ہے اور جس کے لیے اگر فطرت سب سے بڑا چیلنج ہے تو اس کی ذہانت نے قدرت کے ایک روپ کو دوسرے روپ کے خلاف استعمال کرنے کا ہنر بھی سیکھ لیا ہے اور اس میں وہ کامیاب بھی رہا ہے۔ پریم چند نے زندگی کی ایسی ہی سادہ اور چھوٹی چھوٹی حقیقتوں کے ذریعہ کمزور انسانوں کے باطن اور اس کی خود اعتمادی کو بیدار کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہلکو کی خود اعتمادی نے بھی بیدار ہو کر فطرت کے اس مظہر یعنی سردی کا کامیاب مقابلہ کرنے کے لیے راہ تلاش کر لی تھی۔ یہ راہ کیا تھی:

"ایک گھنٹہ گزر گیا، سردی بڑھنے لگی، ہلکو اٹھ بیٹھا اور دونوں گھٹنوں کو چھاتی سے ملا کر سر کو چھپا لیا، پھر بھی سردی کم نہ ہوئی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ سارا خون منجمد ہو گیا ہے اس نے اُٹھ کر آسمان کی جانب دیکھا، ابھی کتنی رات باقی ہے، وہ سات ستارے جو قطب کے گرد گھومتے ہیں، ابھی اپنا نصف دورہ بھی ختم نہیں کر سکے، جب وہ اوپر آ جائیں گے تب کہیں سویرا ہوگا، ابھی ایک گھڑی سے زیادہ رات باقی ہے.....
ہلکو کے کھیت سے تھوڑی دور کے فاصلہ پر ایک باغ تھا، پت جھاڑ شروع ہو گئی تھی، باغ میں پتوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا، ہلکو نے سوچا، چل کر پتیاں بٹوروں اور ان کو جلا کر خوب تاپوں، رات کو کوئی مجھے پتیاں بٹورتے دیکھے تو سمجھے کہ کوئی بھوت ہے کون جانے کوئی جانور ہی چھپا بیٹھا ہو مگر اب تو بیٹھے نہیں رہا جاتا... اس نے پاس کے ارہر کے کھیت میں جا کر کئی پودے اکھاڑے اور اس کا ایک جھاڑو بنا کر ہاتھ میں سلگتا ہوا اُپلہ لیے باغ کی طرف چلا، باغ میں گھٹا ٹوپ اندھیرا چھایا ہوا تھا، ہلکو نے آگ زمین

پر رکھ دی اور پتیاں بٹورنے لگا، تھوڑی دیر میں پتیوں کا ایک ڈھیر لگ گیا۔ ہاتھ ٹھٹھرتے جاتے تھے اور وہ پتیوں کا پہاڑ کھڑا کر رہا تھا، اسی الاؤ میں وہ سردی کو جلا کر خاک کر دے گا..... تھوڑی دیر میں الاؤ جل اٹھا، اس کی لَو اوپر والے درخت کی پتیوں کو چھو چھو کر بھاگنے لگی..... ہلکو الاؤ کے سامنے بیٹھا ہوا آگ تاپ رہا تھا، ایک منٹ میں اس نے اپنی چادر بغل میں دبا لی اور دونوں پاؤں پھیلا دیے۔ گویا وہ سردی کو للکار کر کہہ رہا تھا، تیرے جی میں جو آئے وہ کر۔ سردی کی اس بے پایاں طاقت پر فتح پاکر وہ خوشی کو چھپا نہ سکتا تھا۔"

(پوس کی رات)

پریم چند نے انسان اور فطرت کے درمیان مبارزت آرائی اور فطرت پر انسان کی فتح کو نہایت سادگی کے ساتھ علامتی انداز میں اس طرح پیش کر دیا ہے کہ کہیں تصنع کا گمان نہیں ہوتا اور نہ ہی عمل اور جذبات کے بہاؤ میں کوئی رکاوٹ پیش آتی ہے۔ ہلکو نے اپنی جبلت اور ذہانت کے ذریعہ فطرت کے ایک طاقت ور مظہر پر فتح پائی تھی پھر بھلا اس کامیابی پر وہ اپنی خوشی کو کیوں کر چھپا سکتا تھا۔ لیکن یہاں جشن منانے کے لیے رکھا ہی کیا تھا۔ ایک کتا جبرا، رقص کرتے ہوئے آگ کے شعلے اور فتح نصیب بیچارہ ہلکو۔ لیکن دل کی امنگیں اور روحانی مسرتیں اپنے اظہار کے لیے افراد و اسباب کی کب منتظر رہتی ہیں۔ وہاں تو تخیل کا ایک شیش محل ہر وقت آراستہ رہتا ہے۔ ہلکو بھی اس وقت اپنی بے سرو سامانی کے باوجود اس زرنگار محل کا خود مالک تھا جس میں وہ خود ہی نائیک، خود ہی نائیکہ اور خود ہی تماش بین بن گیا تھا۔ یہ کیسا جشن تھا؟

"اس نے جبرا سے کہا، کیوں جبرا اب تو ٹھنڈ نہیں لگ رہی ہے..... جبرا نے کوں کوں کر کے گویا کہا۔ اب ٹھنڈ لگتی ہی رہے گی۔ پہلے یہ تدبیر نہیں سوجھی، نہیں تو اتنی ٹھنڈ کیوں کھاتے جبرا نے دم ہلا دی۔ اچھا آؤ، اس الاؤ کو کود کر پار کریں۔ دیکھیں کون نکل جاتا ہے اگر جل گئے بچہ تو میں دوا نہ کروں گا، جبرا نے خوف زدہ نگاہوں سے الاؤ کی جانب دیکھا۔ منی سے کل یہ نہ جڑ دینا کہ رات خوب ٹھنڈ لگی اور تاپ تاپ کر رات کاٹی، ورنہ لڑائی کرے گی۔ یہ کہتا ہوا وہ اچھلا اور الاؤ کے اوپر سے صاف نکل گیا۔ پیروں میں ذرا سی لپٹ لگ گئی پر وہ کوئی بات نہ تھی، جبرا الاؤ کے گرد گھوم کر اس کے پاس آ کھڑا ہوا۔ ہلکو

نے کہا۔ چلو چلو اس کی سہی نہیں تیا دیر سے کود کر آؤ۔ وہ پھر کود ا اور لا ڈ کے اس پار آگیا۔" (پوس کی رات)

انسان بھی فطرت کی طرح مجموعۂ اضداد ہے وہ اس کرۂ ارض پر سب سے طاقت ور مخلوق ہے اور اپنی تمام تر صلاحیتوں کو مجتمع کر کے وہ جس جوش اور قوت کے ساتھ مخالف طاقتوں پر حملہ آور ہوتا ہے تو فتح اور کامیابی اسی شدت اور عجلت سے نفس کو عیش اور اعصاب کو راحت و آرام کی طرف راغب کرتی ہے اور جو نفوس کامیابیوں کو مستحکم کرنے کے بجائے ان کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے حقیقی مقاصد کو فراموش کر دیتے ہیں وہ نتائج کے اعتبار سے خسارے میں رہتے ہیں۔ پریم چند نے بھی "پوس کی رات" میں ہلکو کے حوالے سے انسانی فطرت کے اسی تضاد کو ابھارنے کی کوشش کی ہے جو اس حقیقت کا بھی اعتراف ہے کہ زندگی میں صرف جدوجہد ہی انسان کو عظیم نہیں بناتی ہے بلکہ جدوجہد کے نتائج کا حصول اور تحفظ ہی انسانی عظمت کی دلیل ہے۔ پریم چند کو بھی عام انسانوں کی طرح کسانوں کی بے پناہ قوتوں میں بھی اسی اعصاب زدگی اور چھوٹی چھوٹی خوشیوں کا گھن لگا ہوا نظر آتا ہے جس کے باعث وہ کامیابی کے کگار پر پہنچ کر بھی زندگی کی حقیقی مسرتوں سے محروم رہ جاتا ہے۔ ہلکو بھی اپنی نفسیات کے اعتبار سے عام انسان تھا پھر بھلا وہ کیوں تشنہ جسم کے تقاضوں سے محفوظ رہ سکتا تھا۔ چنانچہ اس نے بھی وہی کیا جہاں عام حالات میں ہر فتح کمزور سے اپنا خراج وصول کرتی ہے وہ آگ جس نے ایجاد بندہ کی شکل اختیار کر کے ایک قوی دشمن کو مار بھگانے میں اس کی مدد کی تھی اب نادان رفیق بن کر ہلکو کو تھپک تھپک کر اس طرح سلا رہی تھی کہ وہ ساہوکار پر وہت اور جنگلی جانوروں جیسے بغلی دشمنوں سے بے نیاز ہو کر غفلت کی نیند سو رہا تھا۔ ادھر جانور کھیت کا صفایا کر رہے تھے جس نے اس کی فتح اور کامیابی کو شکست میں بدل ڈالا تھا۔ پریم چند نے فطرت کے مقابلے میں انسان کی فتح اور اپنی ہی غفلت کے نتیجہ میں اس کی ناکامی کے منظر کو نفسیاتی جزرسی کے ساتھ اس طرح پیش کر دیا ہے کہ انسانی ناکامیوں کے اسباب و محرکات کی تلاش کے لیے ذہن کو کہیں بھٹکنا نہیں پڑتا ہے۔

" پتیاں جل چکی تھیں، باغیچے میں پھر اندھیرا چھا گیا تھا، راکھ کے نیچے کچھ کچھ آگ باقی تھی جو ہوا کا جھونکا آنے پر ذرا جاگ اٹھتی تھی، پر ایک لمحہ میں پھر آنکھیں بند

کر لیتی تھی، ہلکو نے چادر اوڑھ لی اور گرم راکھ کے پاس بیٹھا ہوا ایک گیت گنگنانے لگا، اس کے جسم میں گرمی آگئی تھی پر جوں جوں سردی بڑھتی جاتی تھی اسے سستی دبائے لیتی تھی، دفعتاً جبرا زور سے بھونک کر کھیت کی طرف بھاگا، ہلکو کو ایسا معلوم ہوا کہ جانوروں کا ایک غول اس کے کھیت میں آیا، شاید نیل گایوں کا جھنڈ تھا، ان کے کودنے اور دوڑنے کی آوازیں صاف کان میں آ رہی تھیں، پھر ایسا معلوم ہوا کہ وہ کھیت میں چر رہی ہیں۔ اس نے دل میں کہا نہیں۔ جبرا کے ہوتے کوئی جانور کھیت میں نہیں آ سکتا، نوچ ہی ڈالے مجھے وہم ہو رہا ہے۔ کہاں! اب تو کچھ سنائی نہیں دیتا، مجھے بھی کیسا دھوکا ہوا، اس نے زور سے آواز لگائی جبرا، جبرا۔ جبرا بھونکتا رہا، اس کے پاس نہ آیا۔ جانوروں کے چرنے کی آواز چر چر سنائی دینے لگی۔ ہلکو اب اپنے کو فریب نہ دے سکا۔ مگر اسے اس وقت اپنی جگہ سے ہلنا زہر معلوم ہوتا تھا۔ کیسا گرمایا ہوا مزے سے بیٹھا تھا، اس جاڑے پالے میں کھیت جانا، جانوروں کو بھگانا، ان کا تعاقب کرنا، اسے پہاڑ معلوم ہوتا تھا، اپنی جگہ سے نہ ہلا، بیٹھے بیٹھے جانوروں کو بھگانے کے لیے چلانے لگا۔ ہو، لیہو ہوہو، ہا ہا! مگر جبرا پھر بھونک اٹھا۔ اب ہلکو سے نہ رہا گیا۔ وہ پکا ارادہ کر کے اٹھا اور دو تین قدم چلا، پھر یکا یک ہوا کا ٹھنڈا چبھنے والا، بچھو کے ڈنک کا سا جھونکا لگا کہ وہ پھر بجھتے ہوئے الاؤ کے پاس آ بیٹھا اور راکھ کرید کرید کر اپنے ٹھنڈے جسم کو گرمانے لگا۔ آخر وہیں چادر اوڑھ کر سو گیا..... سویرے جب اس کی نیند کھلی تو دیکھا چاروں طرف دھوپ پھیل گئی ہے اور منی کھڑی کہہ رہی ہے کہ آج سوتے ہی رہو گے، تم یہاں میٹھی نیند سو رہے ہو اور ادھر سارا کھیت چوپٹ ہو گیا ہے...
دونوں پھر کھیت کے ڈانڈے پر آئے، دیکھا کھیت میں ایک پودے کا نام نہیں اور جبرا منڈیا کے نیچے چت پڑا ہے گویا بدن میں جان ہی نہیں۔" (پوس کی رات)

پریم چند نے "پوس کی رات" میں صرف ہلکو کسان کی فتح و شکست کی کہانی ہی بیان نہیں کی ہے بلکہ عام زندگی کے رزمیہ کو بھی پیش کر دیا ہے جہاں انسان اپنی ہمت اور جرأت سے مشکلات پر عبور حاصل کرتا ہے اور پھر اپنی غفلت سے ان کامیابیوں پر پانی پھیر دیتا ہے۔ لیکن انسان بنیا

طور پر رجائیت پسند واقع ہوا ہے۔ اس کی ناکامی کے اسباب چاہے کچھ بھی رہیں لیکن اس کے حوصلے دم نہیں توڑتے۔ اگرچہ ابتدائی سطح پر وہ خود کو ٹوٹتا ہوا بکھرتا ہوا محسوس کرتا ہے۔ پریم چند کی حقیقت پسندی بھی ابتدائی سطح پر یہی باور کرانا چاہتی ہے جب منی کے جواب میں ہلکو یہ کہتا ہے کہ

"منی نے فکر مند ہو کر کہا۔ اب مجوری کر کے مال گجاری دینی پڑے گی۔ ہلکو نے مستانہ انداز سے کہا۔ رات کو ٹھنڈ میں یہاں سونا تو نہ پڑے گا۔" (پوس کی رات)

لیکن ہلکو کا یہ جواب اس کے مسائل اور ضرورتوں کا سد باب نہیں کر سکتا تھا اس لیے مالگذاری کے خیال کے ساتھ پیٹ کا دوزخ زندگی کی دوسری ضرورتیں اور مرجاد کا تصور اس طرح اژدہے بن کر سامنے آ کھڑے ہوتے ہیں کہ اگر وہ رزم گاہ زندگی سے بھاگنا بھی چاہے تو بھی نہیں بھاگ سکتا اور زندگی کی ضرورتیں پاؤں کی زنجیریں بن کر اس سے کہنے لگتی ہیں کہ یہی تو اصل زندگی ہے جہاں دکھ سکھ ہار جیت کا میلہ تو لگا ہی رہتا ہے اور زندگی کی حقیقی روح تو قوت عمل اور جہد مسلسل میں پوشیدہ ہے۔ ناکامیاں ہی تو انسان کی سب سے بڑی معلم ہیں۔ اگر آج شکست ہوئی ہے تو کل فتح بھی قدم چومے گی اور اسی حوصلے اور رجائیت پسندی کے باعث انسان فطرت کو مسخر کر سکا ہے۔

"پوس کی رات" میں پریم چند کا فن اپنی بلندیوں کو چھوتا ہوا نظر آتا ہے جہاں مقصد اور فن، حقیقت نگاری اور تخیل آفرینی کے امتزاج نے افسانے کو شاہکار بنا دیا ہے اور یہی ان کے شعور فن کا وہ پہلو بھی ہے جو بار بار پریم چند کے افسانوں میں یہ یقین دلانے کی کوشش کرتا ہے کہ انسان اور فطرت کے درمیان یہ رشتے صرف آویزش، مقاومت اور تصادم کے ہی نہیں ہیں بلکہ ان میں سچی رفاقتوں، مصالحتوں اور مفاہمتوں کی خوشبو بھی رچی بسی ہوتی ہے۔ یہ پیڑ پودے، جنگل، پہاڑ، ندی نالے، ہرے بھرے میدان، وسیع ریگستان، کھیت کھلیان، چرند پرند، چاند سورج، نیلا کھلا آسمان، چمکتے ستارے، رنگ بدلتے موسم، سونا اگلتی مٹی، کلکل بہتا پانی، سرسراتی ہوائیں، رقص کرتے شعلے وغیرہ اس کے دشمن نہیں ہیں بلکہ ایسے دوست ہیں جن کے سہارے وہ زندگی کے نرم گرم دن گزار پاتا ہے اور جب تمام دنیا اس کو اپنی دشمن نظر آتی ہے اس وقت فطرت کا حسین آغوش ہی اس کے لیے پناہ گاہ ثابت ہوتا ہے۔ انسان کا اصل دشمن تو اس کی ہوس ہے جو شکلیں بدل کر بار بار اسے ڈراتی اور دھمکاتی رہتی ہے۔ پریم چند کا افسانہ "مرہم" ان ہی فطرت اور انسانی رشتوں

کے تقابلی مطالعہ کا موقع فراہم کرتا ہے۔ مرہم کی دوجی جب اپنے ہی ہم جنسوں کی یلغار سے تنگ آجاتی ہے تو اسے فطرت کی آغوش میں پناہ ملتی ہے جہاں قدرت نے اس کے لیے ایسی محفل سجا رکھی ہے کہ دوجی تمام غم بھول جاتی ہے اور تنہائی و انتظار کے بارہ سال پلک جھپکتے ہی گزر جاتے ہیں۔

پریم چند نے اپنے افسانوں میں ایسے مناظر کی عکاسی کی ہے جہاں فطرت انسان کے لیے ناگزیر بن جاتی ہے اور بے غرض رفاقتوں کا یہ سلسلہ جب تسلسل اور ہم آہنگی کے رشتہ میں بدل جاتا ہے تو شقی القلب بھی اس کے اثرات سے محفوظ نہیں رہ پاتا ہے اور سکون کی تلاش میں در بدر بھٹکنے والا انسان جب خود کو اس کے سپرد کر دیتا ہے تو روح کے تار بج اٹھتے ہیں اور قلب ایک نئی کیفیت سے آشنا ہونے لگتا ہے۔ پریم چند نے قلب ماہیت کی ایسی ہی کیفیت کو "شکاری راج کمار" کے حوالے سے پیش کیا ہے۔

"سنیاسی کی کٹی ہرے ہرے درختوں کی آغوش میں سادگی اور قناعت کی تصویر معلوم ہوتی تھی۔ راج کمار پر وہاں کی تازگی نے وہ جاں بخش اثر کیا جو مرجھائے ہوئے پودے پر پانی کی دھار کرتی ہے۔ انھیں آج تجربہ ہوا کہ حلاوت اور سیری، خوان لطیف کی پابند نہیں اور نہ میٹھی نیند زرکار گاؤ تکیہ کی محتاج، ٹھنڈی خوشگوار ہوائیں آ رہی تھیں، آفتاب اپنے آتشیں تخت پر بیٹھا ہوا شاید اس گوشۂ عافیت کو للچائی ہوئی نظروں سے دیکھتا تھا اور سنیاسی دھوپ چھاؤں کے فرش رقصاں پر بیٹھا ہوا مستانہ انداز سے گا رہا تھا...... اودھو کرمن کی گت نیاری.....

راج کمار کے کانوں میں نغمہ کی بھنک پڑی، اٹھ بیٹھے اور سننے لگے، انھوں نے اچھے اچھے کلاونتوں کی نغمہ سنجیوں کا لطف اٹھایا تھا، انھیں خود اس فن میں لطف و ذوق تھا، اس نغمے نے ان پر خود فراموشی کا سرور پیدا کر دیا۔ آنند کے نشہ میں جھومتا تھا اور خیال اڑتا ہوا اس دیس میں جا پہنچا تھا جہاں پریم بستا ہے، آرزوئیں کھلتی ہیں اور بے خودی کی لہریں اٹھتی ہیں۔" (شکاری راج کمار)

پریم چند کے دیہی افسانوں میں ایسے مناظر بھی ملتے ہیں جہاں روح فطرت کی آغوش میں پہنچ کر دنیاوی علائق اور کثافتوں سے بے نیاز ہو جاتی ہے اور ہر شے میں اسے اپنا ہی جلوہ نظر آتا ہے۔ اور

جانوروں کا شکار کرنے والا درندہ پھر سے انسان بن جاتا ہے۔ یہ روح کی بیداری کس طرح اس کے زاویہ نگاہ کو تبدیل کر دیتی ہے۔ ملاحظہ کیجیے۔

"سامنے دریا نے اپنا گلابی فرش بچھا رکھا تھا اس کے دونوں طرف بادلوں کے صندلی تختے تھے، عالم خیال میں راج کمار کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ معرفت کا دریا ہے جس کی لہریں وجد میں آ کر آہستہ آہستہ سر ہلا رہی ہیں۔ سطح آب پر تیرنے والی مرغابیاں اور بگلے اور پن ڈبیاں ایسی معلوم ہوتی تھیں گویا نورانی شبنمی روحیں ہیں جو اس نغمہ کے نشہ میں سرشار ہیں۔"

(شکاری راج کمار)

پریم چند کے افسانوں میں یہ فطرت پرستی خشک رہبانیت کی طرف نہیں لے جاتی ہے اور نہ ہی وہ ترک عمل اور ترک دنیا کی تلقین کرتی ہے بلکہ یہ بے راہ رو جذبوں کو نیکی اور خدمت خلق کی راہ دکھاتی ہے اور انھیں فطرت کا ایسا رمز شناس بناتی ہے کہ رفاقت اور مفاہمت کے جذبے بیدار ہو کر ویرانوں اور سنگلاخ چٹانوں کو گلزاروں میں تبدیل کر سکتے ہیں اور انسان و فطرت کے درمیان نطق اور زبان کی محرومی کے ذریعہ وقوع میں آنے والا بعد اس طرح ختم ہو جاتا ہے کہ انسان چرند پرند ہی کی نہیں بلکہ پیڑ پودوں کی زبان میں سمجھنے لگتے ہیں اور خود کو ان سے ہم کلام پاتے ہیں۔

"پانی پڑنے سے پودے کی مرجھائی ہوئی پتیاں ہری ہو گئیں۔ گویا اس کی آنکھیں کھل گئی ہوں۔ پودا معلوم ہوتا ہے ہنس رہا ہے۔ مجھ سے باتیں کرتا ہے کبھی روتا ہے، کبھی ہنستا ہے، کبھی روٹھتا ہے۔ پانی پا کر پھولا نہیں سماتا ہے۔ ایک ایک پتہ تمھارا شکریہ ادا کر رہا ہے۔" (نخل امید)

فطرت اور پیڑ پودوں کی زبان کو کسان سے زیادہ اور کون سمجھ سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پریم چند کے افسانوں میں یہ فطرت پرستی اس جمالیت سے قطعی مختلف ہے جو نظاروں سے لطف اندوز ہونا تو جانتی ہے لیکن ان کی آبیاری، تراش خراش اور تزئین و آرائش میں کوئی حصہ نہیں لیتی ہے۔ بلکہ اثر پذیری کا یہ ایسا دو طرفہ عمل ہے جہاں اگر انسان کا دست شفقت فطرت کو سنوارتا ہے وہاں فطرت بھی معلم بن کر انسان کو زندگی بسر کرنے کا ہنر سکھاتا ہے جس کے بعد پھر کسی جبر و تکرار کی شکایت باقی نہیں رہتی۔ اس اعتبار سے پریم چند کا نظریہ فطرت پرستی زیادہ صالح اور حقیقت پسندانہ ہے جو فصل پیدا نہیں کرتا ہے بلکہ قریب لاتا ہے اور جو تخریب کے لیے آمادہ نہیں کرتا ہے بلکہ تعمیری قوتوں کو بیدار اور ارتقائے باہمی کے جذبوں کو تقویت پہنچاتا ہے۔

سید محمد عزیز الدین حسین

عہدِ اورنگزیب کلیاتِ میر جعفر زٹلی کی روشنی میں

میر جعفر زٹلی اورنگ زیب کے عہد کا بیباک شاعر تھا۔ میر جعفر کی تاریخ پیدائش ہمیں نہیں ملتی لیکن پروفیسر حافظ محمد محمود شیروانی کا بیان ہے کہ اورنگ زیب کی تخت نشینی اور میر جعفر کی ولادت ایک ہی سال کے واقعات ہیں۔ میر جعفر کے والد کا نام سید عباس تھا جن کا خاندان ایران سے ہمایوں بادشاہ کے ساتھ ہندوستان آیا۔ میر جعفر کی پیدائش نارنول میں ہوئی۔ ولیم اِرون نے اپنے تذکرہ میں میر جعفر کو مرزا جعفر اور ان کے والد کو میر عباس لکھا ہے۔ اس طرح کی غلطیاں مستشرق دانشوروں نے اکثر کی ہیں۔ میر جعفر کے بارے میں معلومات بہت کم ہیں۔ زرِ جعفری سے پتہ چلتا ہے کہ شاہجہاں کے عہد میں ان کی جاگیر چھین لی گئی تھی اور میر جعفر کے والد میر عباس کسبِ معاش کے واسطے دوکان کھولنے پر مجبور ہو گئے۔ میر جعفر زٹلی کے کلام کے سلسلے میں ہمیں معلومات مختلف ماخذ سے ملتی ہیں۔ زٹلی کا ذکر میر تقی میرؔ، شفیق اورنگ آبادی، میر حسن دہلوی، مظفر حسین صباؔ، قائمؔ چاندپوری، قدرت اللہ قاسمؔ اور منشی کریم الدین وغیرہ نے کیا ہے۔

کلیاتِ میر جعفر زٹلی کے نسخے مولانا آزاد لائبریری (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی)، دہلی یونیورسٹی لائبریری انڈیا آفس لائبریری (لندن) اور ایشیاٹک سوسائٹی (کلکتہ) میں موجود ہیں۔ ۱۹۷۹ء میں نعیم احمد نے کلیاتِ میر جعفر زٹلی کو شائع کیا۔ میر جعفر کے کلام سے اس دور کے سیاسی، سماجی، معاشی

ڈاکٹر سید محمد عزیز الدین حسین، ریڈر شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵۔

اور ثقافتی حالات کے بارے میں کافی معلومات ملتی ہیں۔ دراصل مورخین نے اس عہد کی سرکاری و غیر سرکاری تاریخوں پر ہی اکتفا کیا ہے اور اس دور کے مطالعے کو قطعی غیر ضروری سمجھا گیا ہے۔ جب کہ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس دور کے ادب کا بھی مطالعہ کیا جانا چاہیے تاکہ اس دور کی صحیح تصویر ابھر کر آ سکے۔

میر تقی میرؔ نکات الشعراء میں لکھتے ہیں "مشہور تو جعفر زٹلیؔ ہے مگر اپنے زمانہ کا عجیب و غریب انسان تھا اور کاٹنے والی زبان کا مالک تھا۔ شرفاء لحاظ کرتے اور کچھ دے دیتے۔ جس کسی کے پاس جاتا دو کاغذ لے کر جاتا ایک پر اس کی تعریف اور دوسرے پر ہجو ہوتی۔ اگر مدارات سے پیش آیا تو انھوں نے مدح پڑھ دی۔" میر جعفر نے ایک شخص محمد اشرف کا سجع اس طرح لکھا "محمد اشرف پیغمبراں است"، لیکن اس نے کوئی پروانہ کی تو لکھ دیا "نہ این اشرف کہ دو دزماں است۔"

میر جعفر نے زٹلیؔ تخلص اختیار کیا۔ حافظ محمد محمود شیروانی اس تخلص کے اختیار کرنے کی وجہ کے سلسلے میں لکھتے ہیں۔ "جعفر نے ایک دن مدرسہ میں تختی پر مندرجہ ذیل عبارت لکھی "التماس بندہ درگاہ دادخواہ مولی مقدم موضع میتھی پرگنہ پالک من اعمال مودہ سرکار ہیم صوبہ دار وی آں کہ آداب ادرک وکور نشات کدّو بجا آوردہ بغرض عرض حضرت باورنگ جی می رساند کہ تشریف پر در سلامت بڑھان باغباں از کھٹل کاردار اتفاق کردہ چھپنڈا چغل خور دچولائی چودھری راحوالہ کر بلا کر دری غودہ شلغم شقدار گاورہ ساکن موضع گنگل را بستہ از نار نگی نویسندہ و میوہ فوطہ دار و ہلدی بو دتا یکی کردہ سداپیل سلائی کھرنی کشاد۔"

معلّم نے جب تختی پر یہ مضمون دیکھا کہا کم بخت! بیٹھے بیٹھے کیا زٹل ہانکا کرتا ہے بس اسی دن سے جعفر کے نام کے ساتھ زٹلی کا خطاب لگ گیا۔

چمنستان شعراء میں ایک اور روایت میر جعفر کے اپنا تخلص اختیار کرنے کے بارے میں ملتی ہے اور وہ یہ کہ "میر جعفر نے ایک شعر لکھا:

مارا اگر چہ دیدن دریتیم نیست   نظارہ سوئے دانہ شبنم غنیمت است

اور کچھ شعراء کو سنایا۔ شعر اچھا تھا۔ ان کو خطرہ یہ ہوا کہ اگر جعفر کی تعریف کی تو ان کے لیے پریشانی کا باعث ہوگا لہٰذا انھوں نے کہا کہ یہ تو زٹل ہے۔ جعفر نے جواب دیا کہ "اگر یہ زٹل ہے تو اب میں صرف

لل ہی لکھوں گا۔" میر جعفر زٹلی اپنے تخلص کے بارے میں کہتے ہیں :

جعفرا شکر کن کہ در عالم   جا بجا نام تو زٹلی شد

میر جعفر زٹلی کی شادی تو ہوگئی لیکن ان کی ازدواجی زندگی بہتر نہ رہی۔ شادی کے چند دن بعد ہی بیوی سے تعلقات خراب ہوگئے اور پھر کشیدہ ہی رہے۔ ان حالات کا بیان خود زٹلی کی زبان سے سنیے :

چار پانچ دن بیا ہی بیتے   بی بی نے تب راہی کیتے
جھگڑا رگڑا بڑا پسارا   لاگی ہونے مارک مارا
دئی دھما دھم ایدھر اودھر   اب مولا میں جاؤں کیدھر
بات بات میں کنٹھی دابے   ہڈی ہڈی میری چابے
ہاتھی ہو کر مجھ کو پیلا   چیل جھپٹا مجھ سے کھیلا

ان تمام جھگڑوں سے ان کا دل اچاٹ ہوگیا اور جب گھر میں امن و سکون ختم ہوگیا تو میر جعفر نے لکھا :

جس گھر میں سنپت نہیں تا ہے بھلا بدا ہیں

آخر میں نوبت طلاق کی پہنچی اور کس ہمت و جرأت سے لکھتے ہیں :

دہم طلاق ترا پیشِ شاہِ عالمگیر   کنم شکایت تو پیش ہر صغار و کبار

یہ عجیب بات ہے کہ طلاق دینے کی دھمکی بھی اورنگ زیب کے سامنے دے رہے ہیں۔ اس میں بھی ایک طنز ہے۔ کیونکہ اورنگ زیب نے فتاویٰ عالمگیری کو مرتب کرایا۔ لہٰذا سب سے بہتر جگہ طلاق کے واسطے اورنگ زیب کی موجودگی ہو سکتی ہے تاکہ پھر واپسی کی کوئی امید ہی نہ رہے۔

اور نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف انھیں اپنی بیوی سے ہی نفرت ہوئی بلکہ عورت سے ہی نفرت ہوگئی۔ میر جعفر ہدایت کرتے ہیں کہ شادی نہ کی جائے اس لیے کہ سوائے مسائل کا سامنا کرنے کے کوئی سکون نہیں ملتا۔ لکھتے ہیں :

مکن زن کہ اندوہ دردسر است   اگرچہ بصورت میری پیکر است

میر جعفر نوکری کو بہتر نہیں سمجھتے تھے حالانکہ کچھ عرصے ان کو بھی نوکری کرنی پڑی۔ دراصل

زٹلی کے مزاج میں اس قدر آزاد روی تھی کہ کسی بندش کو برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ لکھتے ہیں:

گر شیوۂ گدائی و خواری طلب کنی * بس نوکری شاہ معظم غنیمت است

کچھ اور اشعار میں لکھتے ہیں کہ اگر بادشاہ مجھے پنج ہزاری منصب بھی دے تو اس کے ساتھ جو پابندیاں مثلاً داغ کرانے کی علت میں ہرگز قبول نہ کروں:

گر بادشاہ پنج ہزاری کند مرا ....
ہر جا کہ بادشاہ فرستد مرا بجنگ آں جا صدائے ٹنڈک ڈنڈا برآورم
جعفر زٹلی ام کہ اگر نوکری کنم از بہر داغ اسپ..... برآورم

بہرحال حالات خراب تھے اور خاص طور سے خانگی اور معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہو گئے۔ آخر میں اپنے حالات اللہ کے سامنے رکھتے ہیں لیکن انداز بڑا عجیب و غریب ہے۔ ایک مصرع میں اپنے حالات کا تذکرہ اور پھر دعا کرتے ہیں:

کشتیٔ جعفر زٹلی در بھنور افتادہ است ڈبکو ڈبکو می کند از یک توجہ یار کن

لیکن باوجود ان حالات کے خودداری بھی زبردست تھے اور کسی سے دب کے بات کرنا ہی نہیں چاہتے تھے۔ لکھتے ہیں:

دلا! در مفلسی سب سے اکڑ رہ! بعالم بے کسی سب سے اکڑ رہ
چکن اور زر کا چیرہ پشم کر بوجھ چھٹی پک باندھ کے سب سے اکڑ رہ
اگر یہ بھی میسر جو نہ ہووے اکیلا چوں الف سب سے اکڑ رہ

میر جعفر زٹلی کے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ ان کو حضرت علی سے خاص عقیدت تھی لہٰذا لکھتے ہیں:

کیوں نہ جعفر ہو ثنا خواں شہ خیبر کا صدق باطن سے ہوا خاک در خیبر کا
ہے نہ وسواس اسے بھوت و سیہ اژدر کا روز و شب یاد رکھے نام علی حیدر کا
ورد پڑھ نادعلی مصدر دجال کو باندھ

ایک اور شعر سے واضح ہوتا ہے کہ میر جعفر زٹلی شیخ سدّو سے بھی واقف تھے جن کا اثر یقباد کی بنوائی ہوئی مسجد میں بتایا جاتا ہے۔ یہ مسجد امروہہ ضلع مرادآباد میں موجود ہے۔ جہاں

بھوت و آسیب زدہ لوگ بدھ کے روز جمع ہوتے تھے اور بیچ کے گنبد میں لٹکی ہوئی زنجیر سے بھوت کا اثر دور کیا جاتا تھا اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ کیقبادی مسجد کے بجائے نام ہی اس کا سدّو کی مسجد پڑ گیا۔ اور پورا محلہ بھی سدّو کے نام سے پکارا جانے لگا لیکن مارچ ۱۹۹۰ء میں جب راقم السطور امروہہ گیا تو پتہ چلا کہ اب وہ قصہ ختم ہوگیا اور جن لوگوں کو اس میلے سے مالی منفعت ہوتی تھی مقدمہ چل رہا ہے۔ اس مسجد میں نماز نہیں ہوتی۔ تعمیری لحاظ سے یہ مسجد بہت خوبصورت ہے۔ اس مسجد کی چھت پر پانچ گنبد ہیں اور صحن بھی کافی وسیع ہے۔ لوگوں نے موقع سے فائدہ اٹھایا اور شیخ سدّو کو بھی امروہہ سے باہر ایک مندر میں لے گئے۔ اب وہیں میلا ہوتا ہے۔ میں وہاں بھی گیا اس مندر کے احاطہ میں ایک گوشہ شیخ سدّو کے لیے بھی مخصوص کر دیا گیا ہے۔ میر جعفر زٹلی شیخ سدّو کے بارے میں لکھتے ہیں:

یا علی نام لے ڈائن کے پکڑ کر جھوٹے   شیخ سدّو کو کروں زیر لگاؤں سوٹے

میر جعفر نے تو حد ہی کر دی کہ بھوت اور ڈائن تو ایک طرف ہی رہے وہ تو شیخ سدّو کو بھی زیر کر کے سوٹے لگا دیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ میر جعفر اس طرح کے عقائد سے بہت دور تھے۔ اس طرح کے عقائد نہ صرف اس دور کے معاشرہ میں عام تھے بلکہ آج بھی عام ہیں جس کا ہر جگہ مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

میر جعفر کا ذکر اٹھارہویں صدی کے شعراء اور دانشوروں کی تحریریں میں بھی ملتا ہے۔ میر تقی میر لکھتے ہیں کہ میر جعفر زٹلی "زبان گزندہ" رکھتا تھا۔ دراصل میر جعفر کو کسی طرح کا ڈر و خوف نہ تھا۔ اس نے بادشاہوں، شہزادوں، امراء، بیگمات اور معاشرے کے دوسرے طبقوں کے حالات پر صاف صاف تنقید کی ہے۔ آخر کار یہی میر جعفر کی موت کا باعث بنی۔ فرخ سیر جب بادشاہ بنا تو اس نے لوگوں کو قتل کرانے کا سلسلہ شروع کر دیا جس کے نتیجے میں کافی لوگوں کو قتل کیا گیا۔ میر جعفر یہ سب تماشا دیکھ رہا تھا۔ اس نے اورنگ زیب کی پروانہ کی اب وہ کس کی پروا کرتا۔ لہٰذا اس نے فرخ سیر کے خلاف ایک شعر اس وقت کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے لکھ دیا:

سکہ زد بر گندم و موٹھ و مٹر   بادشاہے تسمہ کش فرخ سیر

لہٰذا جیسے ہی یہ شعر فرخ سیر نے سنا اس نے فوراً میر جعفر زٹلی کے قتل کا حکم دے دیا اور اس طرح سے اس دور کا ایک اچھا شاعر بھی فرخ سیر کے ظلم کا نشانہ بن گیا۔

میر جعفر زٹلی نے سترھویں اور اٹھارویں صدی کے سیاسی، سماجی، معاشی اور ثقافتی بحران کا پورا نقشہ اپنے نثری اور منظوم کلام میں کھینچا ہے۔ میر جعفر نے ان تمام حالات کا بخوبی جائزہ لیا ہے۔ میر جعفر کو نثر اور نظم دونوں میں مہارت کامل حاصل تھی۔ وہ ایک ہی مصرعہ میں فارسی، ہندی اور اردو الفاظ کا استعمال نہایت خوش اسلوبی سے کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے الفاظ کو جڑ دیا گیا ہو۔ بادشاہ کی مختلف سیاسی پالیسیوں پر بھی تنقید کی ہے۔ اورنگ زیب کے بیٹوں کے کردار اور ان کے سیاسی رجحانات کا بھی بہتر مطالعہ پیش کیا ہے۔ حد یہ ہے کہ اورنگ زیب کی جو رائے اپنے بیٹوں کے بارے میں ہمیں رقعات عالمگیری، رقائم کرائم، احکام عالمگیری اور کلمات طیبات سے ملتی ہے اس میں اور میر جعفر کی رائے میں کوئی فرق نہیں۔ یہ دراصل میر جعفر کے بغور مطالعے، صداقت بیانی اور غیر جانبدارانہ پالیسی کا ایک بیّن ثبوت ہے۔

میر جعفر زٹلی اورنگ زیب سے کافی متاثر تھا اور اس کی سیاسی سوجھ بوجھ اور فن جنگ اور جنگی چالوں وغیرہ کی کافی تعریف کی ہے۔ عجیب بات ہے کہ جعفر نے اورنگ زیب کے خلاف کچھ نہیں لکھا لکھتا ہے

زہے حکمت شاہ اورنگ زیب　　　کشادے لڑاوے لغن وفریب

ولیکن دونا کس منافق پسر　　　نمودند ابتر ہم پدر

مسلمان چہ ہندو وسہاگن چہ رانڈ　　　عزیزش بدارند چوں کھیر و کھانڈ

آخری شعر بہت اہم ہے کہ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کو مسلمان اور ہندو دونوں عزیز رکھتے ہیں۔ یہ واقعی عجیب بات ہے کہ اورنگ زیب کے خلاف جو الزامات ایڈورڈس، ایلپھنسٹن، جادو ناتھ سرکار، سری رام شرما وغیرہ نے ہندو دشمن ہونے کے لگاتے ہیں ایسے شاعر کے مطابق جو کسی کو نہیں بخشتا ایک اہم ثبوت کی حیثیت رکھتا ہے۔ دراصل عہد اورنگ زیب پر جن مورخین نے کام کیا ہے انھوں نے اس عہد کے ادب کا مطالعہ بالکل نہیں کیا۔

میر جعفر نے اورنگ زیب کی حمایت میں بھی جو اشعار لکھے اس میں اس کی تعریف کی ہے۔ پھر اورنگ زیب کی وفات پر جو اشعار لکھے ہیں وہ بڑی اہمیت کے حامل ہیں:

کہاں اب پائیں گے ایسا شہنشاہ　　　مکمل اکمل و کامل دل آگاہ

اورنگ زیب کی وفات کے بعد ظاہر ہے کہ حالات خراب ہو گئے اس لیے کہ مغل تخت نشینی کے سلسلے میں کوئی خاص ضابطہ نہ بنا سکے۔ بادشاہ کی موت کے بعد اس کے بیٹوں میں جنگ ہوتی جو کامیاب ہوتا وہی بادشاہ بنتا۔ لیکن باوجود اس حقیقت کے کہ جنگ فیصلہ کن ہوگی پھر بھی مسلمانوں میں نظریہ بادشاہت کے سلسلے میں یہ عقیدہ رہا کہ بادشاہت خدا عطا فرماتا ہے نہ صرف عوام بلکہ ماوردی، ابن خلدون، نظام الملک طوسی، منہاج السراج، ضیاء الدین برنی وغیرہ جیسے علماء اسی بات کو مانتے ہیں کہ بادشاہت خداداد ہے اسی کے نتیجے میں دانشور اور شاعر بھی اسی خیال کے حامی رہے اور یہی وجہ ہے کہ میر جعفر زٹلی بھی اسی حلقۂ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ میر جعفر لکھتے ہیں:

بنیم تا خدا از کیست راضی   بخواند خطبہ از نام کہ قاضی

دیکھتے ہیں کہ اس جنگ میں خدا کس کو کامیابی عطا فرماتا ہے اور پھر ظاہر ہے کہ جو کامیاب ہوگا اسی کا نام خطبہ میں شامل کیا جائے گا۔ اس لیے کہ بظاہر کوئی اندازہ ہی نہیں لگا سکتا تھا کہ کون کامیاب ہوگا۔ یہاں بھی یہی رجحان ہے۔ باوجود اس کے کہ تلوار طے کرے گی کہ تخت پر کون بیٹھے گا۔ لیکن پھر بھی یہ عقیدہ قائم رہا کہ "خدا حکومت کس کو دیتا ہے" کامران کو جب ہمایوں نے خط لکھا کہ وہ کابل اس کے حوالے کر دے تو اس کے جواب میں اس نے ایک شعر لکھا:

عروس ملک کسی در بگیر د تنگ   کہ بوسہ بر دم شمشیر آبدار دہد

یہ بات حقیقت سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت "بنیم تا خدا از کیست راضی"

اورنگ زیب کے بعد جو افراتفری مچی اور جس طرح سے اس کے بیٹوں نے جنگ کی تیاریاں کیں وہ بھی دلچسپ واقعات پر مبنی ہیں۔ میر جعفر نے جو جنگ نامہ بوتنت مردن عالمگیر" لکھا ہے اس نے ان واقعات کو اور دلچسپ انداز میں پیش کیا ہے:

دوا دو ہر طرف بھاجڑ پڑی ہے   بچہ در گود، سر کھٹیا دھری ہے

سہنچا اعظم اب آگرے ٹٹو بکے سب داغ رے   موزی کی بہت... کذا آخرفنا آخرفنا

از آں سو اعظم و زیں سو معظم   جھٹرا جھٹرا اور دھڑا دھڑ ہر دو باہم

اورنگ زیب پر ایک الزام یہ ہے کہ اس نے اپنے بیٹوں پر اعتماد نہیں کیا اور ان کو علیحدہ رکھا۔ اورنگ زیب اپنے بیٹوں کا شاکی تھا جس کی مثالیں ہمیں اس کے رقعات اور احکام میں ملتی ہیں۔ ان ہی تمام وجوہات کی وجہ سے اس کو اپنے بیٹے معظم کو بھی قید کرنا پڑا۔ اکثر مہموں میں ناکامیابی کی وجہ اس کے بیٹے تھے۔ ہم کو یہ معلومات عہد اورنگ زیب کی مختلف تواریخ سے بھی ملتی ہیں لیکن جس انوکھے انداز میں میر جعفر نے ان حالات کا نقشا کھینچا ہے۔ وہ پر از معنی ہے۔ میر جعفر لکھتے ہیں:۔

زہے بادشاہ او جڑا دیو بھوت — بلے دولی نعمت چار پوت
ازیں تین بیٹے نپٹ ناخلف — پسر خود خلف بہہ، دگر نہ تلف
دگر یک پسر بر سر رہ شود — شہنشاہ از سکہ بر مہ شود

چند اشعار میں اورنگ زیب کے بڑے بیٹے معظم کا ذکر ہے:

نخستین کلاں ترکہ بر کھنڈ کرد — ہمہ کاروبار پدر بھنڈ کرد
جہاں ہووے ایسا کو لچھن کپوت — لگے خلق کے منہ کو کالک بھوت

دوسرے بیٹے اعظم کے بارے میں میر جعفر اپنی رائے کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:

دگر شاہ اعظم بڑے گنڈور — برسوائی انداخت کار پدر
شب و روز مشتاق ہنڈیال کا — گرفتار وعاشق مٹک چال کا

تیسرے بیٹے کے بارے میں وہ کہتے ہیں:

سیوم معدن فتنہ و کان فساد — رگ چرو چوں ٹرو ٹوں پر کشاد

چوتھے بیٹے کے بارے میں تو قلم ہی توڑ دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"چہارم پسر ڈومنی کا جنا"

چاروں بیٹوں کے کردار اور ان کی شخصیت کی واضح اور صاف صاف الفاظ میں تصویر پیش کر دی ہے۔ میر جعفر نے جس طرح سے اورنگ زیب کے بیٹوں کی خصوصیات بیان کی ہیں اس کے متعلق مورخین خاموش ہیں۔ باوجود اس کے کہ میر جعفر کا کوئی تعلق مغل حکومت سے نہ تھا لیکن دور رہتے ہوئے بھی وہ اتنے قریب تھے یہ دراصل ان کی ذہانت اور جرأت و ہمت کی دلیل ہے۔

بیٹوں کے بعد میر جعفر زٹلی نے عہد اورنگ زیب کے امراء کے کردار پر بھی سخت تنقید کی ہے۔

جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مغل حکومت کے مفاد کس طرح سے نقصان پہنچا رہے تھے۔ ان امراء کے بارے میں بھی میر جعفر کی رائے اہمیت کی حامل ہے۔ ظاہر ہے کہ مغل حکومت میں امراء اہم درجہ پر فائز تھے۔ اور ان کے رویہ سے مغل حکومت کو فائدے اور نقصان دونوں پہنچ سکتے تھے۔ ان تمام حالات کے بارے میں جہاں مورخین عہد اورنگ زیب خاموش ہیں میر جعفر زٹلی بیانگ دہل ان کے افعال و کردار پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ میر جعفر کے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی نگاہ ایک بڑے منصب دار پر تھی۔ اور کس مہم میں اس کا رویہ کیسا رہا؟ دکن کی مہم میں شاہزادوں اور امراء کے کچھ پوشیدہ تعلقات غنیم سے تھے جس کی رپورٹ وقائع نویس نے کی ہے۔ میر جعفر بھی ان حالات سے باخبر تھے اور امراء کے اس کردار پر لکھتے ہیں۔

"دیوان عام میں گپ چپ رائے ہرکارے نے عرض کیا کہ شیخ روٹی توڑ ولد مفت خور ابن نمک حرام، نمک تو حضرت کا کھاتا ہے، لیکن غنیم کا خیر خواہ ہے۔ بادشاہ نے جواب دیا کہ یہ ایک ایسی بات ہے جیسے کھاویں، ہیویں محمود کے اور انڈے دیں مسعود کے ڈوم، پیادہ، پوستی تینوں بے ایمان۔"

خاں جہاں جو عہد اورنگ زیب کے ایک بڑے منصب دار تھے ان کو اورنگ زیب نے دکن کی مہم کے لیے بھیجا لیکن ناکام واپس آئے۔ اس پر جو طنز میر جعفر نے کیا ہے وہ قابل توجہ ہے ملاحظہ ہو :

ملک دکن تسخیر تو کردی نام تو این جار وشن شد
بوڑھے پن میں ایسی خواری تھکی ڈاڑی پھٹے مونہہ

خاں جہاں تم بھلے پکارے تھکی ڈاڑی پھٹے مونہہ
سنتا اور پکرے سواری تھکی ڈاڑی پھٹے مونہہ

میر جعفر زٹلی امراء کے نام کے بجائے ان کو دوسرے ناموں سے یاد کرتے ہیں جیسے شیخ روٹی توڑ ولد مفت خور، توندل خاں ولد موٹل خاں، مرزا نابود بیگ ولد بے نشان خاں بمبیہ گو برچند ولد منگنی داس وغیرہ وغیرہ۔ ان امراء نے اپنے آپ کو مختلف گروہوں میں بانٹ رکھا تھا اور ہر امیر اپنے گروہ کے شخص کو منصب دلانا چاہتا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ منصب جو صلاحیت کی بنیاد پر ملتا تھا۔ اب صرف سفارش اور سیاسی اثرات کی بنا پر ملنا شروع ہو گیا۔ میر جعفر لکھتے ہیں۔

"جہاں پناہ سلامت ڈھنڈ داد خاں کنبوہ مرد قابل و بکار آمدنی است و از مدت بے کار نشستہ از فضل و کرم امیدوار است کہ مشارًا الیہ را بخدمت عمدہ سرفراز فرمایند۔"

خاں جہاں کو کلتاش خاں کو اورنگ زیب نے ۳ر مئی ۱۶۸۶ء میں جاٹوں کے خلاف تعینات کیا۔ لیکن اس مہم میں خان جہاں بری طرح ناکام ہوئے اور حد یہ ہوئی کہ راجارام جاٹ نے سکندرہ پہنچ کر اکبر کے مقبرہ کو لوٹا اور آخر میں اکبر کی قبر کھود کر اس کی ہڈیاں تک نکال کر پھینک دیں۔ اس رویہ سے متاثر ہو کر اورنگ زیب نے خاں جہاں کو سزا دی اور اس کا منصب کم کر دیا۔ جے پور ر کارڈس کے مطابق خود مغل امراء جاٹوں سے ملے ہوئے تھے اور جو کچھ جاٹ لوٹتے تھے اس میں مغل امراء کا بھی کمیشن ہوتا تھا۔ مغل حکومت اور عوام کے لیے اس سے بڑی ذلت نہیں ہو سکتی تھی۔ میر جعفر زٹلی بھی خان جہاں کے اس کردار سے متاثر ہوئے اور ایک ہجو خاں جہاں کی شان میں لکھ دی جو خان جہاں کے کردار کا بیّن ثبوت ہے۔ خان جہاں کے اس رویہ پر مؤرخین عہد اورنگ زیب نے بڑے تکلف سے کام لیا ہے لیکن اس پورے واقعے کی اصلیت ہمیں میر جعفر کے ان اشعار میں ملتی ہے ؎

منصب داری پنج ہزاری جاہ و جلالت صد چنداں — تیری سدھ بدھ کن یہ لبلاسی تھکی ڈاڑی پھٹے مونہہ
اورنگ شاہ متوالے سے جا کر دولت خانے میں — کیسے کروگے ڈھینگ جھاری تھکی ڈاڑی پھٹے مونہہ
باین خواری شرم نہ داری آمدہ متصرا بہ نشینی — گھر گھر تجھ پر ہوئے تھکاری تھکی ڈاڑی پھٹے مونہہ
جاٹوں کو تیں پیٹھ دکھائی لاج نہ آئی ڈاڑی کو — اب یہن کو دندیا ساری تھکی ڈاڑی پھٹے مونہہ
خاں جہاں تم بھلے پکارے تھکی ڈاڑی پھٹے مونہہ — سنتا اوپر کرے سواری تھکی ڈاڑی پھٹے مونہہ

نام تو اس کا ہجو ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو تاریخی واقعات پر صادق اترتی ہے۔ مورخین عہد اورنگ زیب نے اس واقعے کو لکھا ہے لیکن ان کے ہاں یہ جرعت اور حقیقت بیانی نہیں جو میر جعفر کے کلام میں ملتی ہے کہ وہ حقیقت پر پردے نہیں ڈالتا اور نہ ہی کسی مصلحت سے کام لے کر واقعات اور ان کے نتائج کو توڑ مروڑ کر کم و زیادہ کر کے پیش کرتا ہے۔ جعفر بالکل وہ لکھتا ہے جو اصل واقعہ ہے۔ خود اورنگ زیب نے اپنے امراء کے اس طرح کے کردار کی شکایت کلمات طیبات، احکام عالمگیری، رقعات عالمگیری اور رقائم کرائم میں کی ہے۔ جب خان جہاں کو ۱۶۹۱ء میں لاہور کا صوبہ دار مقرر کیا گیا تو خان جہاں کے دور صوبہ داری میں لاہور کی رعایا بری طرح پریشان رہی جس کا حوالہ ہمیں احکام عالمگیری میں ملتا ہے، اسی طرح ایک اور امیر مرزا ذوالفقار بیگ، کوتوال دہلی کی بھی ہجو جعفر نے لکھی ہے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ مرزا ذوالفقار بیگ کے زمانے میں دہلی کا نظم و نسق ابتر ہو گیا۔

لوگوں کی عزت و آبرو اور مال و اسباب سب کچھ خطرے میں پڑ گیا۔ میر جعفر لکھتے ہیں ؎

بہر سمت در شہر شر است و شور ‌‌ ‌ ‌ بہر کوچہ ڈاکہ اور چور چور

سترھویں اور اٹھارویں صدی کی معاشی بدحالی کا بھی پورا نقشہ میر جعفر زٹلی کے کلام میں ملتا ہے۔ مورخین نے بھی معاشی مشکلات کے بارے میں لکھا ہے۔ میر جعفر نے اس کو بہت واضح انداز میں لکھا ہے۔ جن مالی مشکلات کا سامنا مغل حکومت کو کرنا پڑ رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس کا اثر عوام پر پڑنا ہی تھا اس لیے کہ ضروریات زندگی کی چیزوں کے نرخ روز بروز بڑھتے جا رہے تھے۔ جعفر لکھتے ہیں۔

"ظلِ شیطانی عدالت فرمودند..... اثر و نشان انسان نماند و نرخ غلّہ بقیمت جواہر زواہر برابر شدہ... میانہ شہر را نمونہ دشت کربلا ساختہ..."

یعنی غلہ کا نرخ اس قدر بڑھ گیا کہ عوام غلّہ نہ خرید سکے جس کے نتیجے میں لوگ بھوک سے مرنے لگے جس کے نتیجے میں گاؤں اور قصبات کی آبادی صاف ہو گئی۔ موجودہ مورخین میں پروفیسر عرفان حبیب نے بھی اس مسئلہ کی اہمیت پر خاصی توجہ دی ہے کہ یہ وجہ بھی حکومت کی معاشی بدحالی کے نتیجہ میں سامنے آ رہی تھی لیکن کچھ دوسرے مورخین نے پروفیسر عرفان حبیب سے اختلاف کیا جب کہ میر جعفر بالکل صاف صاف ان واقعات کو بیان کر رہے ہیں کہ جن کی وجہ سے گاؤں اور قصبات اجڑنا شروع ہو گئے تھے۔

ایک اور جگہ زٹلی لکھتے ہیں۔ "آٹا جو پایا سیر کا سو بھی روپیہ سیر کا" یہ بھی اشیاء کے ناپید ہونے اور اس کے نرخ کے بڑھ جانے کی طرف دلالت کرتا ہے۔ اس طرح کے حوالے قاضی خاں، بھیم سین، ایشور داس ناگر اور مغل اسناد میں بھی ملتے ہیں۔ ان تمام حالات کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ معاشی بدحالی میں مبتلا ہو گئے اور پھر عاجز آ کر نوکری کرنے لگیں گے پھر وہ بھی عنقا ہو جائے گی ان تمام حالات کا بیان میر جعفر کی بیانی سنیے:

ہر صبح ڈھونڈے چاکری کوئی نہ پوچھے بات ری ‌ ‌ سب قوم ڈھونڈھن لاگ ری، یہ نوکری کا خط ہے
ششش ماہ حق مر دماں، بر گردن دولت دراں ‌ ‌ تس پہ سواری ناگہاں، یہ نوکری کا خط ہے
دم خیز ہو گھوڑا رہا، یہ دکھ بچارا سہ رہا ‌ ‌ پیشاب کر کے سو رہا، یہ نوکری کا خط ہے
پس خستہ و بے حال ہے کوئی پرانی ڈھال ہے ‌ ‌ جا مہیبہا پیو کو، یہ نوکری کا خط ہے

جب پپہیا پیو کو، یہ نوکری کا خطہ ہے • تر سے ہمیشہ گھیو کو، سمجھا ے راکھے جیو کو

مغل منصب داری نظام جو جاگیردارانہ نظام پر منحصر تھا اس میں بھی کافی خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں۔ اور خاص طور سے ایک بڑا مسئلہ جو پیدا ہوا وہ تھا پائے باقی کا نہ ملنا۔ مورخین عہد اورنگ زیب نے بھی اس مسئلے پر لکھا ہے۔ موجودہ مورخین میں پروفیسر عرفان حبیب بھی یہی نظریہ رکھتے ہیں لیکن بعض مورخین مثلاً جون رچرڈ وغیرہ کو اس سے اختلاف ہے۔ اس مسئلے پر میر جعفر زٹلی لکھتے ہیں "منصب عالی ولی جاگیر نیست" یعنی منصب تو بڑا مل گیا لیکن جاگیر ہے ہی نہیں۔ لہٰذا اس کا اثر بھی فعلِ نظام پر پڑا۔ آخر کار جو سپاہی ان منصب داروں سے منسلک تھے جنھیں جاگیر ہی نہیں ملی اور اگر ملی بھی تو پورا لگان بھی وصول نہ ہوا تو اس کا نتیجہ میر جعفر سے سنیے:

سپاہی حق نہیں پاویں نت اٹھکر چوکیاں جاویں قرض بنیوں سے لے کھائیں عجب یہ دور آیا

اس سے زیادہ وضاحت مندرجہ ذیل مصرعہ سے ہوتی ہے ع

پس خستہ و بے حال ہے، ٹوٹی پرانی ڈھال ہے

اب آپ خود اندازہ کر سکتے ہیں کہ جب یہ مشکل پیدا ہو جائے تو ایسے میں سپاہی کیا کام کر سکیں گے اور ضرورت کے وقت وہ بادشاہ کے کتنے مددگار ثابت ہو سکیں گے۔ ایک اور مصرعہ سے جو فوج کہ شاہزادوں کے زیر قیادت کام کر رہی تھی اندازہ ہو سکتا ہے۔

پہنچا عظیم اب آگرے ٹٹو کیے سب داغ رے

یہاں جعفر گھوڑے کے بجائے ٹٹو کا لفظ استعمال کرتے ہیں جو انتہائی معنی خیز ہے کہ مغلوں نے گھوڑوں کے بجائے ٹٹوؤں سے کام لینا شروع کر دیا تھا۔

دوسری تصویر میں جعفر میر زٹلی کے اس بیان میں ملتی ہے۔ "چپ چاٹ رائے ہرکارہ نے دیوانِ عام میں بادشاہ سے عرض کیا کہ پشت انداز خاں کے نوکر اسپ و سلاح فروخت کر رہے ہیں مگر کوئی گھاس کے نرخ خریدنے کو بھی تیار نہیں"، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سپاہیوں کی معاشی بدحالی اس درجہ پر پہنچ گئی کہ اب انھوں نے اپنے ہتھیار اور گھوڑوں کو بیچنا شروع کر دیا' دوسری بات جو بیان سے صاف نظر آتی ہے کہ اب عوام میں خریدنے کی طاقت بھی ختم ہو چکی تھی کہ اگر کوئی تلوار وغیرہ بیچے تو خریدار ہی ناپید تھا۔

میر جعفر زٹلی نے سماجی حالات کا مرثیہ بھی نہایت پُر اثر انداز میں لکھا ہے۔ میر جعفر بھی سماج میں طبقاتی تقسیم کے حامی تھے اور اسی بنا پر ان کے ذہن کے مطابق سماج میں تقسیم ہونی چاہیے۔ اس تقسیم میں ان کے یہاں فوقیت سید، شیخ اور پٹھان کو حاصل تھی لیکن جب حالات اس کے برعکس ہونا شروع ہوئے اور اشراف کا زوال شروع ہوا اور نیچے درجے کے لوگوں کا عروج، تو میر جعفر زٹلی سے برداشت نہ ہو سکا۔ لکھتے ہیں:

پٹھان و سید و سیدی و شیخ سر گرداں

اس کے آگے جعفر لکھتے ہیں:

شریف زادہ پریشاں در بدر محتاج — دھنیہ جلاہہ و بھٹیارہ در نظر منظور

امام زادہ بگذر بخاطر دلریش — حرام زادہ مصدر بجمع باب امور

عہد اورنگ زیب کے مؤرخین ان مسائل پر خاموش ہیں لیکن میر جعفر زٹلی کے کلام میں ہمیں اس طرح کی معلومات کافی ملتی ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ میر جعفر کے مزاج میں شرفاء کے علاوہ باقی دوسرے لوگوں سے اجتناب بھی ہے۔ وہ نہیں چاہتے کہ شرفاء ان سے ملیں۔ لہٰذا ہدایت کرتے ہیں:

باگڑھ جرہ و مسخرہ در بھانڈ بھنڈیلہ — زنہار مکن خندہ و گفتار جو ہے سو

در بزم تنار یزی و دور بھڑوہ و بوزہ — مت بیٹھ بجز صحبت ابرار جو ہے سو

اسی کے ساتھ جعفر کی شکایت تعلیم اور آداب زندگی کے سلسلے میں بھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

نماند عزت علم و ادب، نہ پیر و پدر — نہ قدر زمزم و کوثر نہ ضرب سر مرطور

نماند قدر شب قدر، حرمت رمضان — شد است رائج و شائع دروغ و فسق و فجور

نہ اب علم کی قدر ہے اور نہ ہی آداب و لحاظ باقی رہا۔ اس دور میں بزرگ اور باپ کی عزت نہ رہی لیکن عجیب بات ہے کہ اب شب قدر اور رمضان کی حرمت بھی باقی نہیں رہی۔ چاروں طرف جھوٹ ہی جھوٹ اور بدکاریاں ہیں۔ میر جعفر زٹلی اپنے دور کے نظام تعلیم کی بھی تنقید کرتے ہیں کہ کس طرح سے ملا لوگ بچوں کو تعلیم سے دور کر رہے ہیں ؎

سکڑ تا ہوں میں از ترس زمستاں — چو طفل از ترس ملاّ در دبستاں

پھر جس طرح سے ادبار آیا اور بے ہنر لوگ جس طرح سے آگے بڑھے اور ان کو عزت ملی جب کہ ان کے

پاس ہنر ہی نہ تھا لکھتے ہیں۔ "سبحان اللہ زمانہ چہ پرکٹھن وچلن جہاں چہ میر محسن است۔ ہرکرا کردفر زیب وزاب چرد بیر، ٹیپ وٹاپ بیشتر بینداورا آدر منوھار بسیار می کنند وہر ٹرولپوں کہ ازو صادر می شود، علطی موسیقار ونادرۃ الادوار می گویند۔"

اسی طرح مذہبی رہنماؤں کے حالات پر بھی سخت چوٹ کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"ہرلبنڈری بوچی بخاطرش نیا ورد و درگلی کوچہ قرنبش ندانند... مثلہ اندھا ملا ٹی پھوٹی میت ..."

دراصل میر جعفر زٹلی کے کلام کا مطالعہ سترھویں اور اٹھارویں صدی کی سیاسی، سماجی، معاشی و ثقافتی زندگی کے مطالعے کے لیے نہایت ضروری ہے اور اہمیت کا حامل ہے۔ لیکن نہ جانے کیوں ہمارے سماج میں میر جعفر زٹلی کو اس قدر گرا دیا گیا ہے تاکہ کسی کی توجہ ہی اس کے کلام کے مطالعے کے لیے ہی مبذول نہ ہو۔ معلوم نہیں یہ کس پالیسی کا نتیجہ ہے؟ میں نے بھی میر جعفر زٹلی کے کلام کا مطالعہ نہیں لیا تھا لیکن جب اس سال موسم گرما کی چھٹیوں میں علی گڑھ گیا تو یہ طے کر کے گیا تھا کہ میر جعفر زٹلی کے کلام کا مطالعہ ضرور کروں گا۔ مطالعے کے بعد بہت سے حقائق عہد اورنگ زیب کے بارے میں واضح صورت میں سامنے آئے۔

ویسے پورا کلیات ہی پُر از معلومات ہے۔ میر جعفر زٹلی ایک ایسا باہمت شاعر تھا کہ بادشاہت کے دور میں بھی حقیقت بیانی سے نہیں چوکا اور اسی کے نتیجے میں وہ فرخ سیر کے ظلم کا نشانہ بنا۔ ایک اور خصوصیت جو کلیاتِ زٹلی کو حاصل ہے وہ یہ کہ اس نے ایک ہی ساتھ فارسی، اردو اور ہندی الفاظ کا استعمال نہایت بیباکی سے کیا ہے۔ ان تمام حقائق سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عہد اورنگ زیب اور اس کے جانشینوں کے دور کو سمجھنے کے لیے میر جعفر زٹلی کے کلام کا مطالعہ بہت ضروری اور اہمیت کا حامل ہے۔

○

محمد بدیع الزماں

فراقؔ کا نظریۂ حُسن و عشق

فراقؔ کے نظریہ حسن و عشق پر گفتگو کرنے سے قبل یہ مناسب ہوگا کہ حسن و عشق کے حوالے سے وہ کلیے اور اقدار بیان کر دیے جائیں جو وؔلی سے لے کر حسؔرت تک اردو شعراء کے لیے اصل الاصول رہے ہیں تاکہ ان کے پس منظر میں ہم فراقؔ کے نظریوں کا بہتر طور پر تجزیہ کر سکیں۔

اردو شاعری اور خصوصاً غزل گوئی میں، دل و نظر دو ایسے عنصر ہیں جن سے شعر و ادب کی تعمیر کی جاتی رہی۔ فلسفہ کی اصطلاح میں دل کو حیات اور نظر کو کائنات کہتے ہیں۔ دراصل حیات و کائنات کے مسائل ہی شعر کا موضوع اور اس کے محرکات ہوتے ہیں۔ شاعرانہ اصطلاح میں ان ہی کے اظہار کے لیے دو نہایت لطیف اور دلنشیں الفاظ حسن و عشق استعمال ہوتے ہیں حُسن کا تعلق نظر سے ہے اور عشق کا فنکار کے دل حزیں سے۔

حیات و کائنات کے امتزاج اور حسن و عشق کی لطیف آمیزش ہی فن کی محرک بنتی ہے۔ فن کار کے دل میں حسن سے جو جمالیاتی لہریں جنم لیتی ہیں ان کا نام ہی عشق ہے۔ حسن کائنات وہ راز حیات ہے جس کا انکشاف عشق کے بغیر ممکن نہیں۔ حسن سے عشق جنم لیتا ہے اور عشق سے فن۔ اس لیے فن حسن و عشق کا مرہونِ منت ہے۔ سوز و ساز حیات عشق ہی کے دم زندہ ہے۔ سوزِ عشق کے بعد حسن کے بے شمار کرشمے ظہور میں آتے ہیں اس طرح یہ شعر کے محرکات بن جاتے ہیں۔ ہر حسن پرست سچی نظر نہیں رکھتا۔ اظہارِ فن کے لیے سوز کی ضرورت ہے جو عشق صادق کی تڑپ ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ جنسی رغبت اور میلان عشق "خانۂ ویراں ساز" ہی کی ایک قسم ہے۔ شاعری کا مقصد وجدانی کیفیات و جمالیاتی شعور پیدا کرنے کے سوا کچھ نہیں۔ شعور و کیفیت

جناب محمد بدیع الزماں، ریٹائرڈ ایڈیشنل ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ۔ ہارون نگر۔ فرسٹ سیکٹر۔ پھلواری شریف پٹنہ ۸۰۱۵۰۵۔

اپنی جگہ خود ایک بلند پایہ مقصد ہے۔ حسن و عشق کا مطالعہ دو طرح سے کیا جا سکتا ہے۔ ایک کو ہم داخلی اور دوسرے کو خارجی محاکات کہہ سکتے ہیں۔ جہاں تک داخلی زندگی کا تعلق ہے حیات انسانی کا سب سے اہم مسئلہ اس کی جنسی زندگی سے متعلق ہوتا ہے۔ اسی لیے عشقیہ شاعری میں اگر گہرائی اور لہجے کی گھلاوٹ ہو تو وہ زیادہ موثر ثابت ہوتی ہے۔

عشقیہ شاعری محض زندگی کے ہیجانات کی عکاسی کا نام نہیں جسے دو انسانوں کی محبت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اور نہ اردو شاعری میں یہ تمام اصطلاحیں محض مشاہدۂ حق کی گفتگو کے لیے ہی استعمال کی جاتی رہی ہیں۔ بہت سے شعراء عشقیہ شاعری میں شباب کی نظر ہو گئے ہیں۔ معدودے چند ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک عشق و محبت محض عرفان ذات کا نام ہے۔ لیکن صحیح معنوں میں یہ دونوں پرعظمت عشقیہ شاعری کے زمرے میں نہیں آتے۔ عشقیہ شاعری میں محبت انسانی نیز اس کی مختلف منزلیں بھی ہوتی ہیں اور حیات و کائنات کے مسائل بھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ شاعر کی بصیرت، اس کا ذوق و وجدان اور اس کے جمالیاتی احساس میں کتنی گہرائی ہے اور اس کی ذاتی زندگی میں آفاقیت اور وسیع کلچر کا کتنا اطلاق ہے۔ بڑا شاعر ایک عاشق کے دل میں اتر کر اس کی نفسانی کیفیات کو بھی ناپ سکتا ہے۔ بقول فراق گورکھپوری:

> "جس طرح پیغمبر الہام حاصل کرنے کے لیے ویرانوں اور گپھاؤں میں چلا جاتا ہے لیکن پھر وہاں سے نکل کر وہ دنیا میں شامل ہو جاتا ہے۔ یہی حال شاعر کے عشق کا ہے۔ خالص حسن و محبت کی واردات سے نکل آنا عشقیہ شاعری کی کامیابی کی دلیل اور اس کا ایک بڑا ارتقا ہے۔"

بعض حضرات جنسیت کو عشقیہ شاعری کا ایک ارکیک اور گھناؤنا پہلو تصور کرتے ہیں لیکن محبت بغیر جنسی جذبے کے بے معنی سی چیز ہے بشرطیکہ اس کے اظہار میں اخلاقی اقدار اور پاکیزگیٔ حسن کا خیال رکھتے ہوئے بوالہوسی کا شیوہ نہ اپنایا جائے۔ کیونکہ بوالہوسی جنسی جذبات میں خلوص کے فقدان کا نام ہے۔ محبت جب نفس پرستی کی سرحدوں کو عبور کر جاتی ہے تو عشق کا درجہ پاتی ہے۔

حسن کے ساتھ عشق کا گہرا تعلق ہے۔ اگر نظارۂ جمال من کا محرک نہیں ہوتا تو دو ہی باتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو جمال نامکمل ہے یا مشاہدہ ناقص۔ جب "جمال" اور "مشاہدہ" کا کامل امتزاج ہوتا ہے تو فنکار کے دل میں سوز پیدا ہو جاتا ہے اور اسی سوز و گداز کے نتیجے میں مشاہدۂ جمال حاصل ہوتا ہے۔ غرض

آرٹ کی بنیادی قدروں میں ایک قدر عشق بھی ہے۔ مسجدِ قرطبہ ہو یا بدھ کا مجسمہ، خیام کی خمریات ہوں۔ اُمراء القیس کی عمرانیات ان کی بنیادی قدریں تصورِ حسن اور سوزشِ عشق سے وابستہ ہیں۔ اردو شاعری میں عموماً اردو غزل میں خصوصاً سب سے زیادہ اہم مضمون عشق ہی رہا ہے۔ اگر کسی کو عشق "خلل ہے دماغ کا" نظر آیا تو کسی کو عشق میں " دمِ جبرئیل اور دلِ مصطفےٰ" کا درجہ نظر آیا اور کسی نے عشق کی سرشاری میں جہاں جہاں جبیں رکھی وہاں وہاں ہزاروں کعبے بنا ڈالے۔

ولی سے لے کر فراقؔ تک کم وبیش تمام شعراء نے حسن وعشق کی بنیادی اقدار کو اپنی شاعری میں ملحوظِ خاطر رکھا۔ ان اقدار کے پیشِ نظر ہمارے لیے فراقؔ کے نظریۂ حسن وعشق کا تجزیہ آسان ہو جاتا ہے۔ عشقیہ شاعری کے سلسلے میں فراقؔ اس طرح رقم طراز ہیں:

> " امیرؔ و داغؔ کی عریانی وشوخی میں زندہ دلی ضرور تھی مگر یہ بھی کوئی بات ہوئی کہ ساری غزل گوئی "آنچل" اور "محرم" کے لیے وقف ہو جائے۔ فطری اور حقیقی غزل گوئی کی طرف دو چار کو چھوڑ کر کسی کی نظر ہی نہ تھی..... حالیؔ کے اعتراض آج اس لیے بے ربط ہیں کہ امیرؔ و داغؔ کے بعد اردو غزل کے کئی دور ختم ہو چکے اور اس میں حیرت انگیز انقلابات پیدا ہو گئے ہیں۔ اس کے بعد وہ دور آتا ہے جس میں اردو غزل گوئی نئی آوازوں سے نغمہ سرا ہوتی ہے (اس دور میں) چوٹی کے غزل گو حسرتؔ موہانی، اصغرؔ گونڈوی، یاسؔ عظیم آبادی، جگرؔ مرادآبادی اور فانیؔ بدایونی کہلائے۔" (از مضمون: " دورِ حاضر اور اردو غزل گوئی" مصنفہ فراقؔ۔ "نگار" لکھنؤ۔ جولائی ۱۹۴۷ء)

لیکن حسرتؔ، اصغرؔ، جگرؔ اور فراقؔ کے حسن وعشق کے نظریات میں نمایاں فرق معلوم ہوتا ہے۔ حسرتؔ نے اپنی غزلوں میں مخصوص سماجی عنصر کو ایک رجحان کی صورت میں پیش کیا۔ حسرتؔ نے عشق کو وقار بخشا۔ ان کے یہاں عشق، فریبِ حسن، اور نیرنگِ نظر بن گیا۔ جگرؔ کے یہاں کیفیت تو حسرتؔ ہی کی ہے، لیکن جگرؔ نے رندی سرمستی اور شباب کو اپنا شیوہ بنا لیا۔ اصغرؔ کے یہاں جگرؔ اور حسرتؔ کی خصوصیات کا امتزاج ضرور ہے لیکن وہ ان کا سہارا لے کر اس سے ذرا آگے کی بات کرتے ہیں۔ فانیؔ کی شاعری ارضی زندگی کی کوئی بشارت نہیں۔ وہ دنیوی وجود کو خیر وبرکت کا وسیلہ نہیں وہ اسے سرتاسر فتنہ وفساد سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ اپنے

تخیل کو زندگی کی کلفتوں اور اذیتوں کا کفارہ تصور کرتے ہیں۔ ان کی لغت میں اس تخیل کا نام موت ہے۔ مگر فراق اپنی تمام رعنائیوں اور رنگینیوں کے ساتھ بے نقاب ہو جاتے ہیں اور عشق کے ڈانڈے براہ راست جنس سے ملا دیتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے نزدیک جنسی اور جسمانی لذت ہی زندگی کی حقیقت ہے۔ فراق کی رباعیوں میں یہ تصورات واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں۔

فراق نے اس دور کے جن شعراء کو حسن و عشق کے معاملات میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھا، اگر ان کے حسن و عشق کے تصورات کو بھی پیش نظر رکھیں تو شاید نفس مضمون بہتر طور پر ادا ہو سکے۔ چند اشعار ملاحظہ کیجیے۔

حسرت:	سچ پوچھیے تو حسن سے کچھ کم نہیں ہے عشق	یہ جانِ عاشقاں ہے، وہ جانانِ عاشقاں
جگر:	یہ عشق وہ بلا ہے کہ حسنِ ازل کو بھی	تخلیق کائنات پہ مجبور کر دیا
فانی:	عشق وہ کفر جو ایماں ہے دل والوں کا	عقل مجبور وہ کافر جو مسلماں ہوئے
اصغر:	نیاز عشق کو سمجھا ہے کیا اے واعظِ ناداں	ہزاروں بن گئے کعبے جبیں میں نے جہاں رکھ دی
یاس:	مطلق ہو جب کہ حسن، تو تقیید محال ہے کفر!	منزل کی راہ پوچھتے ہیں گمرہی سے ہم!

اسی منظر نامے میں طرزِ میر کی ایک جھلک دیکھیے۔

فطرت میری عشق و محبت قسمت میری تنہائی
کہنے کی نوبت ہی نہ آئی ہم بھی کسو کے ہو لیں ہیں

فطرت کا قائم ہے توازن عالم حسن و عشق میں بھی
اس کو اتنا ہی پاویں ہیں خود کو جتنا کھو لیں ہیں

عشق اور جنسیت کے ان تصورات سے فراق کے کلام میں فعالیت اور جولانی کی فضا پیدا ہو جاتی ہے اور اس میں گھٹن کا احساس نہیں ہوتا اور نہ انفعالیت ہی نظر آتی ہے۔ اس طرح فراق کے یہاں عشق قنوطیت کی جگہ رجائیت نظر آتی ہے اور ناکامی کے باوجود اس میں مسکراہٹیں ملتی ہیں۔

حسرت نے اپنے تخیل کی مدد سے حسن و عشق کی مختلف منزلوں پر جنسی جذبات کا اظہار کیا ہے جس میں جنسی جذبات کا تجربہ بھی ہے اور تزکیہ بھی۔ خارجیت کے باوجود ان کے کلام میں ابتذال یا پستی پیدا نہیں ہونے پاتی۔

اس کے برعکس فراقؔ کے عشق کی تہہ میں "جنسی ناآسودگی" اور آرزوؤں اور تمناؤں کے نامکمل رہ جانے کا شدید احساس ملتا ہے۔ ان کے کلام میں جمالیاتی احساس پر جنسیت غالب آجاتی ہے۔

خالصتاً عشقیہ شاعری میں قابلِ ذکر حصہ عشقیہ نہیں "عشق زدہ" ہوتا ہے مثلاً حسن کی تلاش تشنگی اور ہجر کا احساس یعنی: "از جدائیہا شکایت میکند"۔ یہاں وصل میں آرزو نہیں بلکہ ہجر کی جستجو ہے اور لذتِ طلب ہوتی ہے جو انفرادی مجسمہ سے اجتماعی تصورات تک پہنچاتی ہے اس طرح شاعر کی فکر میں پاکیزگی اور وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ فقدان فراقؔ کی عشقیہ شاعری میں زیادہ نظر آتا ہے۔ فراقؔ نے اپنی شاعری کی ابتدا میں داغؔ کے بارے میں کہا تھا "انھیں پڑھتے وقت نہ معلوم کیوں ایسا محسوس ہوتا تھا کہ غزل کی نرم و نازک روح کو تکلیف پہنچ رہی ہے۔" لیکن، کچھ عرصہ بعد، فراقؔ نے خود اپنے منتخب اشعار میں یہ شعر پیش کر دیا:

ذرا وصال کے بعد آئینہ تو دیکھ اے دوست　　ترے جمال کی دوشیزگی نکھر آئی

فراقؔ کے کلام میں جنسیت کے غلبے کی توجیہہ کرتے ہوئے نیاز فتح پوری نے ۱۹۴۵ء میں کہا تھا:

"فراقؔ چونکہ باوجود حد درجہ تاثیر پذیر ہونے کے رجائی یا متشائم قسم کے انسان ہیں، اس لیے ان کے ناآسودہ جمالیاتی ذوق نے ان کے فکر و احساس کے لیے ایک نئی راہ پیدا کر دی اور اگر ان کے تمام وہ واجبات پورے ہو جاتے جن کے لیے جوانی ہمیشہ تڑپی ہے اور تڑپتی رہے گی تو وہ سب کچھ ہو سکتے تھے، لیکن شاعر کبھی نہ ہوتے۔ اور یہ ان کی زندگی کا شاید سب سے زیادہ اندوہناک واقعہ ہوتا..... ان کی شاعری کی ارتقائی منزل شروع ہوتی ہے سنہ ۱۲ء سے جب ایک خاص واقعہ کی بنا پر ان کے تمام احساسات شعری نے ابھرنا شروع کیا یہاں تک کہ وہ قابلِ لمس چیز نظر آنے لگی .... یعنی اگر ان کی شاعری پہلے صرف ایک نقش تھی تو اب وہ مجسمہ کی صورت اختیار کرنے لگی اور اس طرح وہ منزل آگئی جب ایک شخص بت پرستی کرتے کرتے بت تراشی کرنے لگتا ہے.... چنانچہ فراقؔ کی شاعری ایک نوع کی دیوانگی سی ہے، خواہ وہ غزل کی صورت میں ظاہر ہو یا رباعیوں کی شکل میں۔ اور ان سب کا سرچشمہ ہم کو ایک نظر آتا ہے جس کو ہم فراقؔ کے حالات کے لحاظ سے "نہ سمجھ سکنے

والی پیاس" کہہ سکتے ہیں۔" (ماہنامہ نگار، لکھنؤ۔ مئی ۱۹۴۵ء)

نیاز فتحپوری کی مذکورہ بالا رائے کے پس منظر میں اگر ہم فراق کے نظریۂ حسن و عشق کا تجزیہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ نیاز فتحپوری نے فراق کی شاعری کے ابتدائی دور ہی میں فراق کے عشق پر جنسیت کے مغلوب ہونے کا اندازہ لگا لیا ہوگا۔ فراق نے ۱۹۵۳ء میں نقوش لاہور کے ایڈیٹر محمد طفیل کو حسن و عشق کے موضوعات پر چند خطوط تحریر کیے تھے۔ ان خطوط سے فراق کے حسن و عشق کے معاملات اور جمالیاتی ذوق کا پتہ چلتا ہے۔

فراق نے کن محرکات و مقاصد کے زیر اثر شعر کہنا شروع کیا اس کا ذکر کرتے ہوئے مورخہ ۴ر فروری ۱۹۵۳ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"۔۔۔ میری والدہ کا کہنا ہے کہ دو تین برس کی عمر سے میں کسی بدصورت مرد یا عورت کی گود میں جانے سے انکار کر دیتا تھا بلکہ یہاں تک ضد کرتا تھا کہ ایسے لوگ گھر میں نہ آنے پائیں۔ اس کی خوب ہنسی اڑتی تھی۔۔۔ اندازاً ۱۸ برس کی عمر میں میری شادی کر دی گئی۔ میری بیوی کی شکل و صورت وہی تھی بلکہ اس سے بھی گئی گزری جوان لوگوں کی تھی جن کی گود میں جانے سے میں دو تین برس کی عمر میں انکار کر دیا کرتا تھا۔ زندگی کی دوسری صلاحیتیں بھی ان بدصورت انسانوں سے میری بیوی میں کم تھیں۔ میری شادی نے میری زندگی کو ایک زندہ موت بنا کر رکھ دیا تھا۔ زندگی کے عذاب ہو جانے کے باوجود میں نے خودکشی نہیں کی نہ پاگل ہوا اور نہ جرائم پیشہ بنا نہ زندگی کی ذمہ داریوں سے دست بردار ہوا۔۔۔ یہ ضرور ہوا کہ سال بھر تک مسلسل نیند نہیں آئی اور صحت مستقل طور پر برباد ہو گئی۔۔۔ اب جب شاعری شروع کی تو میری یہ کوشش ہوئی کہ اپنی ناکامیوں اور اپنے زخمی خلوص کے لیے اشعار کے ذریعے سے مرہم تیار کروں۔۔۔ عام طور پر رات گئے اشعار کہنا شروع کرتا تھا اور غزل رات رہے ختم ہوتی تھی۔ کبھی کبھی تو ایسا ہوا ہے ادھر پو پھوٹی اور ادھر غزل کا مقطع:

اجلے اجلے سے کفن میں سحر شام و فراق

ایک تصویر ہوں میں رات کے کٹ جانے کی

"اچھا اب رُخصت چاہتا ہوں۔ لیکن "رخصتی" سے پہلے اتنا پوچھنا چاہتا ہوں کہ ایکا ایکی آپ کو میرے بچپن اور میری ذات سے اتنی دلچسپی کیوں پیدا ہو گئی ہے۔ اگر ان باتوں کا صاف صاف جواب دیجیے گا تو میں بھی صاف گوئی پر بہ آسانی اُتر آؤں گا۔"

۲۳ر فروری ۱۹۵۳ء کے خط میں اپنی ذاتی زندگی میں جنسیت کے اطلاق کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"... اس خط میں یہ بتانے کی کوشش کروں گا کہ کن محرکات و مقاصد کے زیر اثر میں شعر کہتا رہا۔ یہ بھی بتاؤں گا کہ ازدواجی زندگی کے عذاب ہو جانے کے بعد کیا میری کوئی عشقیہ زندگی بھی رہی ہے۔ اور اس کا میری شاعری پر کیا اثر پڑا ہے۔ میں شاعری کا ایک مقصد یہ بھی سمجھتا ہوں کہ زندگی کے خوش گوار اور ناخوشگوار حالات و تجربات کا ایک سچا جمالیاتی احساس حاصل کیا جائے۔ زندگی کا ایک وجدانی شعور حاصل کرنا وہ آسودگی اور طمانیت عطا کرتا ہے جس کے بغیر زندگی کے دکھ سکھ دونوں نامکمل رہتے ہیں۔ یہی احساس میرے محرکات شعری رہے ہیں.... عشقیہ شاعری کو سطحیت، تلخی، خشکی، خشونت، مغائرت اور چھوٹے پن سے بچانا اور اس میں زندگی کی اعلیٰ ترین قدریں سمونا ہی میری کوشش رہی ہے... میری اردو شاعری، جذبات و خیالات کے معاملے میں اور معیار شاعری کے معاملے میں جتنی غیر اردو ادب سے متاثر رہی ہے اتنا اردو شاعری سے متاثر نہیں رہی۔

"مجھے اعتراف ہے کہ میری زندگی بہت حد تک جنسیت زدہ رہی ہے اور ہے —— جنسیت سے چھٹکارا پانے کے بدلے میں نے اسے شعوری اور وجدانی طور پر گہرا بنانے کی کوشش کی ہے۔ مجھے کچھ عورتوں کے حسن سے متاثر ہونے کے موقعے تو ملے ہیں لیکن ان سے عشق برتنے کے موقعے نہیں ملے ہیں یا بہت کم ملے ہیں۔ پاکیزگی جنسی تعلق سے بچنے کا نام ہے بلکہ اس تعلق کو وجدانیت اور جمالیاتی صفات سے متصف کرنے کا نام ہے جو چیز اس محبت کو بلند کرتی ہے وہ رہی ہے جو معمولی جانوروں کی جنسی زندگی اور جنسی تعلقات سے یا معمولی آدمیوں کی جنسی زندگی اور جنسی تعلقات سے ایک حساس اور رچے ہوئے دل و دماغ والے انسان کی جنسی زندگی کو داخلی طور پر مختلف بناتی

ہے۔ جب جنسی خواہشات کسی شخص کی پوری شخصیت میں حلول کر جائیں اور اس کے مستقل کردار کا جزو بن جائیں اور جب جنسی خواہش کے مقابلے میں احساس جمال زیادہ بڑھ جائے اور بہت زیادہ گہرا ہو جائے تب جنسیت عشق کا مرتبہ حاصل کر لیتی ہے۔"

یکم مارچ ۱۹۵۳ء کے خط میں عشقیہ شاعری اور جنسیت کے تعلق سے لکھتے ہیں:

"صرف جنسیت زندگی اور عشق زندگی نہ جنسیت کو چکا سکتی ہے نہ عشق کو اور نہ عشقیہ شاعری کو۔ عشق اُس وقت عشق بنتا ہے جب عاشق محض عاشق نہ ہو بلکہ کافی حد تک ایک مکمل انسان ہو۔... جنسی عشق، زندگی کی دوسری دلچسپیوں سے دست بردار ہو کر یا گریبان پھاڑ کر جنگلوں میں نکل جانے کے بعد یا تو جنون میں مبتلا ہو جائے گا یا نامرد ہو کر رہ جائے گا۔ ہمارے اردو شعراء جسمی لحاظ سے نامرد نہیں تھے لیکن چونکہ زیادہ تر یہ شعراء وسیع دلچسپیاں نہیں رکھتے تھے اس لیے ان کی عشقیہ شاعری میں وہ قوت یا زندگی نہیں ہے جو ان شعراء کی عشقیہ شاعری میں ہے جو حیات و کائنات میں دلچسپی رکھتے تھے مثلاً میر، آتش، غالب .... یہ خطوط کا سلسلہ بڑا دلچسپ ہے۔"

خطوط کے سلسلوں سے یہ پتا چلتا ہے کہ جناب محمد طفیل فراق کو ان کا ہر خط ملنے پر کچھ گدگدایا کرتے تھے تاکہ فراق وہ سب کچھ کہہ ڈالیں جن سے ان کی "جنسی تشنگی" ان کی شاعری پر اثر انداز ہوئی ہے۔ چنانچہ اپنے خط مورخہ ۳ر جولائی ۱۹۵۳ء میں فراق ان کی چٹکیوں پر جواباً لکھتے ہیں:

"آپ نے اپنے خط میں یہ کیا لکھ دیا کہ میں نے عشقیہ شاعری کے پردے میں بعض بہکی بہکی باتیں کی ہیں۔ اگر آپ کے خیال میں میں نے بہکی بہکی باتیں کی ہیں تو آج ضرور کھُل کر باتیں سن لیں۔ تاکہ میرا یہ بہکنا مجذوبانہ حد تک بے مثال بن جائے۔ یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کہ میں جنسی موضوعات پر آکر پھسل جاتا ہوں۔

"اچھا تو سنیے۔ آغازِ شباب سے لمبی زندگی پانے والوں کی بھی عشقیہ یا جنسی زندگی زیادہ ساٹھ ستر برس تک قائم رہ سکتی ہے۔ یعنی اسی یا نوے برس کی عمر تک۔ اس دوران میں کسی شخص کے جتنے بھی محبوب و معشوق ہوں ان سے وہ زیادہ سے زیادہ چار پانچ ہزار بار مل سکے گا۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ جنسی زندگی کا عملی حصہ یعنی بوس و کنار،

وصل و ہجر، شکر و شکایت، وفا جفا، انتظار، نامہ و پیام اور اسی قسم کی مٹھی بھر باتیں عشقیہ زندگی کے اخیر تک قائم رہتی ہیں۔ لیکن ان ہی مٹھی بھر باتوں سے عشقیہ شاعری ایک ہی شخص کے ہاتھوں ہزارہا عشقیہ اشعار کہلوا لیتی ہے۔۔۔۔ مجہول لذت پرستی تخئیل کی مدد سے قریب قریب لامحدود خلاقانہ صلاحیت حاصل کر لیتی ہے۔ اب اگر سارا دیوان محض چوما چاٹی سے بھرا ہوا ہے تو ماننا پڑے گا کہ شاعر کی زندگی و ذہنیت ناقابل اصلاح ہوس کاری کے شکار ہیں۔ لیکن اگر واقعی کسی کا دیوان لطیف، پاکیزہ، پرمعنی عشقیہ جذبات اور جمالیاتی احساسات سے مالا مال ہے تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ شاعر کی جنسیت عشق کا مرتبہ حاصل کر چکی ہے۔ وہ عشق بھی محض شاعر کے کردار کا مستقل جزو نہیں بن گیا ہے بلکہ شاعری کے روپ میں رنگا رنگ انداز سے جلوہ گر ہوا ہے اور خلاقانہ خلوص ہی ایسا کرا سکتا ہے۔۔۔۔۔ ایک عاشق کی جنسی زندگی گویا اس کے جنسی اعمال کو بے تہہ اشخاص بدکاریوں۔۔۔ ۔ سے تعبیر کرتے ہیں:

نرغے میں آیا عشق اعظم ٹوٹ پڑے دنیا کے کمینے

"جنسیت کا، خواہش یا حاجت روائی کی سطح سے ابھر کر ایک مستقل جذبے کی شکل اختیار کر لینا اس میں ارتقائے حیات انسانی کا کون سا مقصد پنہاں ہے؟ بقائے نسل کے لیے تو جنسی خواہش مرد ار کافی ہے۔ عشق کس مد میں آتا ہے؟۔۔ عشق کی خلاقی محض شعر و شاعری، رقص و سرود، تاج محل اور اجنتا یا دیگر فنونِ لطیفہ تک محدود نہیں بلکہ تہذیب کا پورا کارنامہ اُس جنسیت کی تخلیق ہے جو عشق کا مرتبہ حاصل کر چکی ہے"

ان خطوط میں فراق اپنے نظریہ حسن و عشق پر دو متضاد جنسوں کے مابین عشق و محبت کی ساری داستان بیان کر دیتے ہیں لیکن ان کی جنسی تشنگی صرف اس پر اکتفا نہیں کرتی بلکہ وہ ان تمام جمالیاتی اقدار کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں جسے انھوں نے کبھی عشق و محبت کے لیے لازمی قرار دیا تھا اور یہ تشنگی ان کے لیے وہ سب کچھ روا کر دیتی ہے جسے ایک مہذب سماج حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ ان کے یہاں ہم جنسوں سے عشق بھی ایک فنکار کی تخلیق کو پروان چڑھانے میں ممد و معاون ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ ایڈیٹر نقوش لاہور کو لکھے گئے اپنے آخری خط میں مورخہ ۵ راگست

۱۹۵۳ء میں لکھتے ہیں :

"ناقابلِ برداشت جنسی کشش بقائے نسل نہیں ہے بلکہ ارتقائے نسل ہے۔ بقائے تہذیب نہیں ہے بلکہ ارتقائے تہذیب ہے۔ معشوق کے جمال کی یہ داخلی کشش مجموعی حیثیت سے ایک بہتر نسل اور بہتر تہذیب کی ضامن ہے۔ جنسیت جذبات کے سہارے بہتر نسل پیدا کرتی ہے۔"

"ہم جنسوں سے محبت انے گنے افراد تک محدود رہے تو اچھا ہے۔ پھر اگر ایسی محبت میں طرفین میں سے کوئی شاعر یا فن کار یا کسی دوسری کارآمد دلچسپیوں کا حامل ہے تو یہ محبت اس کی ان دلچسپیوں کو پروان چڑھانے میں بہت مدد دے سکتی ہے۔ یہاں بھی وہی بات کہی جائے گی یعنی چھچھورے آدمیوں کی امرد پرستی کو سقراط یا بہت سے گمنام لیکن شائستہ تہذیب یا شائستہ عشق عشاق کی امرد پرستی سے کوئی نسبت نہیں ہر امرد پرست غنڈہ یا شہدا نہیں ہوا کرتا اور نہ مخربِ اخلاق ہوتا ہے۔"

فراقؔ نے ۱۹۴۵ء ہی میں اردو غزل اور عشقیہ شاعری کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا۔ اس مضمون سے فراقؔ کے یہاں حسن وعشق کا تصوّر واضح طور پر سامنے آجاتا ہے، لکھتے ہیں :

"غزل کی عشقیہ شاعری کی غرض وغایت ایک تو کھلی کھلی عشقیہ شاعری کرنا ہے۔ دوسرے عارفانہ یا فلسفیانہ یا محض انسانی یا انفرادی حسیات اور تاثرات کو حسن اور عشق کا آئینہ مہیا کرنا ہے۔ تاکہ اس آئینہ میں وجود اپنا نکھار دیکھ سکے یا یوں کہیے کہ وجود کے ہمہ گیر تصادم اور جدلیت میں جو ہم آہنگی چھپی ہوئی ہے سازِ ہستی کو چھیڑ کر اس ہم آہنگی کے احساس کو اکسانا غزل کی عشقیہ شاعری کی غرض وغایت ہے یعنی انسانی وجدان کی ارتقا میں مدد دینا عشقیہ شاعری کا نصب العین یا معیار ہے۔"

نوٹ : خطوط بحوالہ نقوش (ادب عالیہ)، لاہور جولائی ۱۹۶۰ء

ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

پاکستانی سیاست ایک نئے موڑ پر

امسال اگست کا مہینہ اپنے دامن میں قومی، علاقائی اور بین الاقوامی سطح پر بڑے اہم واقعات لے کر نمودار ہوا مگر خلیجی بحران نے ان سبھی پر غالب آکر عالمی توجہ کو اپنی جانب مرکوز کر لیا۔ ایسا ہی ایک اہم واقعہ ہمارے ہمسایہ ملک پاکستان میں رونما ہوا جب صدر غلام اسحٰق خاں نے ملک میں ہنگامی صورتِ حال کا اعلان کرتے ہوئے وزیر اعظم بے نظیر بھٹو کو معزول کر کے مخالف جماعتوں کے متحدہ رہنما غلام مصطفیٰ جتوئی کو عبوری حکومت کا سربراہ مقرر کر دیا۔ مزید برآں انھوں نے قومی اسمبلی کو تحلیل کر کے نئے انتخابات کے لیے ۲۴ر اکتوبر کا اعلان کر دیا، صوبائی گورنروں کو تبدیل کر کے اور صوبائی اسمبلیوں اور صوبائی وزارتوں کو بھی برطرف کر دیا۔ مسز بھٹو دسمبر ۱۹۸۸ء میں وزیر اعظم منتخب ہوئی تھیں۔

وزیر اعظم بے نظیر بھٹو کی معزولی اس لیے عمل میں آئی کہ بیس ماہ پر محیط ان کے دورِ اقتدار میں کرپشن اپنے عروج کو پہنچ گیا تھا۔ آئینی حکومت معطل ہو کر رہ گئی تھی اور انتظامیہ انتہائی ناقص، غیر مؤثر اور غیر مقبول ہو گیا تھا۔ مسز بھٹو سے نہ صرف ان کے اپنے صوبہ سندھ کے عوام ہی ناراض ہو گئے تھے بلکہ پنجاب، صوبہ سرحد اور بلوچستان کے لوگ بھی ان کے مخالف ہو گئے تھے۔ انھوں نے کنبہ پروری

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائرکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵۔

اور اقربا نوازی کی نئی مثالیں قائم کردی تھیں اور تقریباً چھبیس[۲۶] ہزار نئی اسامیوں پر اپنی پارٹی کے افراد کا تقرر کردیا تھا۔ نیشنل اسمبلی میں بھی مسز بھٹو کو اکثریت حاصل نہیں تھی۔ کیونکہ نومبر ۱۹۸۹ء میں جب حزب مخالف نے ان کے خلاف تحریک عدم اعتماد پیش کی تھی تب وہ بہ مشکل بارہ ووٹوں سے اپنے اقتدار کا تحفظ کرنے میں کامیاب ہو سکی تھیں۔ بعد ازاں سندھ کے جن اراکین نے ان کے حق میں ووٹ دے کر انھیں شکست سے بچایا تھا انھوں نے بھی اپنی حمایت واپس لے لی تھی۔ مسز بھٹو نے مقننہ کے ایوان بالا یعنی سینیٹ کی حیثیت مضحکہ خیز کردی تھی اور پنجاب اور بلوچستان کو، جہاں مخالف جماعتیں حکمراں تھیں، اپنی مخالفت کا نشانہ بنانے میں کوئی کسر باقی نہ رکھی تھی۔ انھوں نے نہ تو مشترکہ مفادات سے متعلق کونسل اور قومی مالیاتی کمیشن کے اجلاس طلب کیے اور نہ ہی وہ سندھ میں نسلی تشدد اور دہشت گردی کے ہولناک واقعات وحادثات پر قابو پانے میں کامیاب ہو سکیں۔ اگرچہ وہاں انھیں کی پارٹی برسر اقتدار تھی۔ اس کے علاوہ فوج بھی مسز بھٹو سے ناراض ہو گئی تھی کیونکہ انھوں نے سندھ کی صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے آئین کی دفعہ ۲۴۵ کے مطابق اسے خصوصی اختیارات نہیں دیے تھے۔ ظاہر ہے کہ فوج کی حمایت کے بغیر پاکستان میں کوئی سیاسی پارٹی برسر اقتدار نہیں رہ سکتی۔

اگرچہ یہ تمام الزامات درست ہیں تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ کچھ ہی روز بعد نیشنل اسمبلی کا اجلاس منعقد ہونے والا تھا جس میں حزب مخالف کی جانب سے مسز بھٹو کے خلاف تحریک عدم اعتماد پیش کی جانے والی تھی۔ اس کے نتیجہ میں مسز بھٹو کی شکست یقینی تھی اس لیے صدر کو وزیر اعظم کی برطرفی کا حکم جاری کرنے میں عجلت سے کام نہیں لینا چاہیے تھا۔ تاہم صدر نے چھ خصوصی عدالتیں قائم کرکے انھیں بد عنوان سیاست دانوں کے معاملات کا فیصلہ کرنے کے اختیارات سونپ دیے ہیں۔ ہائی کورٹس کے ججوں کے ساتھ ہی یہ عدالتیں سیاست دانوں کو مقننہ کی رکنیت کے حصول سے سات سال تک محروم کرنے کا اختیار بھی رکھتی ہیں۔ اس قسم کی عدالتوں کا قیام مرحوم صدر ضیاء الحق کے اقتدار کے ابتدائی دور میں عمل میں آیا تھا جب انھوں نے ذوالفقار علی بھٹو کا تختہ الٹ کر عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی تھی۔ عوام میں قیاس آرائیاں ہو رہی ہیں کہ مسز بے نظیر بھٹو کو بھی کہیں انتخابات کے لیے نااہل قرار نہ دے دیا جائے۔ ویسے ان پر پاکستان سے باہر جانے پر پابندی عائد کردی گئی ہے۔

عبوری حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے غلام مصطفیٰ جتوئی کی نامزدگی نے بہت سے ایسے

رہنماؤں کو وزارت میں جگہ دی ہے جو صدر ضیاء الحق کے بڑے وفادار اور مسز بھٹو کے شدید مخالف رہے ہیں کیونکہ نئے وزیراعظم خود بے نظیر بھٹو کے شدید مخالف تھے اور ہیں۔ اگرچہ وہ مرحوم ذوالفقار علی بھٹو کے دست راست تصور کیے جاتے تھے۔ مگر جب مسز بے نظیر بھٹو کو اقتدار حاصل ہوا تو جتوئی کے لیے ان کی قیادت ناقابل قبول ہو گئی۔ دراصل وہ خود وزارتِ عظمیٰ کے امیدوار تھے۔ کیونکہ جب مرحوم صدر ضیاء الحق نے محمد خاں جونیجو کو برطرف کر دیا تھا تو جتوئی ہی کا نام اس اعلیٰ منصب کے لیے تجویز کیا گیا تھا۔ تاہم نومبر ۱۹۸۸ء کے انتخابات میں جتوئی کی پیروگریسیو پیپلز پارٹی کو ایک بھی نشست حاصل نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ خود ان کے اپنے صوبہ سندھ میں بھی انھیں محرومی اور مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔ بعد ازاں پنجاب کے وزیراعلیٰ کی کوششوں سے ایک ضمنی انتخاب میں قومی اسمبلی کی رکنیت حاصل ہوئی اور وہ مخالف جماعتوں کے متحدہ گروپ کے لیڈر نامزد ہوئے۔ اگر گزشتہ نومبر میں بیگم بے نظیر کے خلاف تحریک عدم اعتماد منظور ہو جاتی تو وہی نئے وزیراعظم مقرر ہوتے۔ اب جتوئی کو فوج کی ہمدردیوں کے علاوہ اسلامی جمہوری اتحاد کی بھی حمایت حاصل ہے جو ان کے وزیراعظم نامزد ہونے میں معاون ثابت ہوئیں۔

وزیراعظم مسز بے نظیر بھٹو کی معزولی نے پاکستان کو ایک آئینی اور سیاسی بحران میں مبتلا کر دیا ہے۔ انھوں نے صدر کے اقدام کو غیر آئینی اور ناجائز قرار دے کر اسے عدالت میں چیلنج کیا ہے تاہم ماہرین قانون کے نزدیک صدر کا اقدام آئین کے عین مطابق ہے کیونکہ اس نے جن وجوہات کی بنا پر وزیراعظم کو معزول کیا ہے اسے اس کا اختیار حاصل ہے۔ سندھ اور پنجاب کی ہائی کورٹس نے بھی صدر کے حق میں فیصلہ صادر کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اپنے اقتدار کے ابتدائی دور میں بیگم بے نظیر نے جو مقبولیت حاصل کی وہ اسے پاکستان میں جمہوری عناصر اور اقدار کو مستحکم بنانے کے سلسلہ میں استعمال نہ کر سکیں اور نہ ہی انھوں نے خود کو ایک ترقی پسند رہنما ثابت کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ اس کے برعکس انھوں نے بدعنوانیوں کی اس قدر حوصلہ افزائی کی کہ خود ان کے شوہر آصف زرداری "مسٹر دس فی صد" پکارے جانے لگے۔ کیونکہ ان پر ہر سرکاری سودے میں دس فیصد کمیشن وصول کرنے کا الزام ہے۔

وزیراعظم کی برطرفی پر امریکہ نے صدر پاکستان کی نکتہ چینی کرتے ہوئے پاکستان کی امداد کو بند کرنے کا اعلان کیا۔ کیونکہ وہاں کے رہنماؤں کو خدشہ ہے کہ پاکستان میں ۲۴ اکتوبر کو انتخابات عمل میں نہ آ سکیں گے۔ دوسرے ملکوں کی طرح ہندوستان کو بھی بے نظیر کی معزولی پر شدید حیرت ہوئی۔ وزیر خارجہ

اندر کمار گجرال کے نزدیک اگرچہ یہ پاکستان کا داخلی معاملہ ہے تاہم انھوں نے ایک مستحکم پاکستان کے وجود میں اپنے یقین کا اظہار کیا ہے تاکہ دونوں ملکوں کے درمیان دوستانہ فضا میں امن کا قیام عمل میں آسکے۔ ویسے پاکستان میں یہ خیال کیا جاتا رہا ہے کہ بے نظیر بھٹو ہندوستان کی جانب ایک نرم معتدل رویہ اپنائی رہی تھیں۔ تاہم اپنے اقتدار کے آخری دنوں میں انھوں نے کشمیر کو موضوع بنا کر سخت موقف اختیار کیا تھا لیکن ان کی معزولی کے باوجود ہندوستان نے پاکستان کے افسران کے ساتھ مذاکرات جاری رکھے جو ہندوستان کی نیک نیتی کا ثبوت ہیں۔

اب سبھی کی نظریں ۲۴ راکتوبر کو ہونے والے انتخابات پر مرکوز ہیں جن میں مسز بے نظیر بھٹو کی پاکستان پیپلز پارٹی اور پنجاب کے نواز شریف کی اسلامی جمہوری اتحاد میں مقابلہ ہے۔ دونوں ہی اپنی کامیابی کے لیے کوشاں ہیں۔

منڈل کمیشن رپورٹ

۷ راگست ۱۹۹۰ء کو نیشنل فرنٹ گورنمنٹ کے سربراہ وزیر اعظم وشوناتھ پرتاپ سنگھ نے اچانک منڈل کمیشن کی رپورٹ کو منظور کرنے کا اعلان کر دیا اور ایک ہفتہ کے اندر اندر اس کے نفاذ کے سلسلہ میں عمل آوری کے احکامات بھی جاری کر دیے جس کے نتیجہ میں ملک کے مختلف گوشوں سے صدائے احتجاج بلند ہو کر تشدد میں ڈھل گئی اور اس سے متاثر ہونے والے طلباء خود سوزی جیسا اقدام کرنے سے بھی نہیں ہچکچاتے۔ تب سے اب تک ملک ہنگاموں کا شکار ہے اور حکومت کے لیے نظم وضبط کا ایک سوالیہ نشان بن گیا ہے۔

۱۹۷۷ء میں مرکز میں جنتا پارٹی کے برسر اقتدار ہونے کے بعد وزیر اعظم مرار جی ڈیسائی نے بہار کے سابق وزیر اعلیٰ بندیشوری پرساد منڈل کی سربراہی میں پسماندہ طبقوں کا کمیشن مقرر کیا جسے ایک سال کے اندر اندر اپنی رپورٹ مرتب کرنی تھی مگر بعد ازاں اس کی مدت میں ایک سال کی مزید توسیع کر دی گئی اور منڈل کمیشن نے اپنی رپورٹ ۳۱ ردسمبر ۱۹۸۰ء کو پیش کر دی۔

بندیشوری پرساد منڈل اقتصادی طور سے بہار کے ایک زمیندار مگر سماجی اعتبار سے پسماندہ خانوادے کے فرد تھے۔ ان کے والد راس بہاری لال منڈل نے تحریک آزادی میں اہم کردار ادا کیا تھا

اور بہت سی سماجی تحریکوں میں حصہ لے کر پسماندہ طبقوں کی ترقی کے لیے مہم چلائی تھی اگرچہ وہ اقتصادی طور سے آسودہ تھے تاہم بی۔ پی منڈل کو اپنے بچپن اور لڑکپن میں حصول تعلیم کے دوران اونچی ذاتوں کے ہاتھوں بڑی ذلت برداشت کرنی پڑی تھی۔ انھیں اعلیٰ طبقہ کے بچّوں کے سامنے نہیں بیٹھنے دیا جاتا تھا۔ اور کھانے کے وقت بھی انھیں سب سے الگ بیٹھنا پڑتا تھا۔ تبھی انھوں نے طے کر لیا تھا کہ وہ سماجی نابرابری کا مقابلہ کریں گے اور پسماندہ طبقوں کو معاشرہ میں دوسروں کے مساوی مقام سے ہمکنار کریں گے۔ یہی سبب ہے کہ جب وہ بہار کے وزیراعلیٰ منتخب ہوئے تو انھوں نے اپنے مشن کی تکمیل کے سلسلہ میں بہت سے عملی اقدام کیے۔ جب وہ دوسرے پسماندہ کمیشن کے سربراہ مقرر ہوئے تو انھیں سماج میں نابرابری کے شکار طبقوں کا بھی تفصیل سے مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ کمیشن کی رپورٹ مرتب کرنے کے دوران وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ جب تک پسماندہ طبقوں کی حالت بہتر نہیں ہو جاتی تب تک ملک ترقی یافتہ اور مستحکم نہیں بن سکتا۔ اس لیے ان کے نزدیک حکومت کے لیے لازم تھا کہ وہ پسماندہ طبقوں کی بہبود کو مذہبی فریضہ کی طرح تصوّر کرے۔ انھوں نے ۳۱ دسمبر ۱۹۸۰ء کو اپنی رپورٹ پیش کر دی مگر تب تک مرکز میں جنتا پارٹی کی جگہ کانگریس حکمراں ہو چکی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی اس کارکردگی کے صلہ میں ان کے حلقۂ انتخاب مادھوپورہ کو ضلع کا صدر مقام بنا دیا گیا اور وہ رپورٹ کا انجام دیکھے بغیر ہی ۱۳ اپریل ۱۹۸۲ء کو اس دنیا سے سدھار گئے۔

اگرچہ منڈل کمیشن رپورٹ پر ایک دہائی تک وقت کی گرد جمتی رہی مگر ۷ اگست کو وزیر اعظم وشوناتھ پرتاپ سنگھ نے اس کی سفارشوں کو نافذ کرنے کا اعلان کر دیا۔ اس کے مطابق مرکزی حکومت اور پبلک سیکٹر کے اداروں میں شیڈولڈ کاسٹ کے لیے ۱۵ فیصد، شیڈولڈ ٹرائبس کے لیے ۵ء۷ فیصد کے ساتھ ہی پسماندہ طبقوں کے لیے ۲۷ فیصد ملازمتوں کے ریزرویشن پر عمل آوری شروع ہو گئی۔ مجموعی طور پر یہ ریزرویشن ۵ء۴۹ تک محدود ہو گیا۔ کیونکہ اس سے زائد تناسب میں ریزرویشن پر سپریم کورٹ پابندی عائد کر چکی ہے۔ تاہم ۲۶ اگست کو سیاسی امور سے متعلق کیبنٹ کمیٹی نے پانچ یا دس فیصد ریزرویشن کی پیش کش، سماج کے اقتصادی طور سے پسماندہ طبقوں کے لیے بھی کی۔ اس طرح اس ریزرویشن کے ۶۰ فیصد تک پہنچ جانے کا امکان ہے۔ ان تحفظات کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے کہ منڈل کمیشن نے کل ۳۷۴۳ ذاتوں کا تشخص کیا ہے جو ہندوستان کی ۵۲ فیصد آبادی پر محیط ہیں۔

منڈل کمیشن کی سفارشات پر عمل آوری کا اعلان ہوتے ہی بہار، اڑیسہ، ہریانہ، ہماچل پردیش، اترپردیش، راجستھان، گجرات، آندھراپردیش، تری پورہ میں اس کے خلاف مظاہروں کا طوفان برپا ہوگیا مگر حکومت نے محض وقتی جذبہ سمجھ کر اسے خاص اہمیت نہ دی۔ دو مرکزی وزیروں یعنی رام بلاس پاسوان اور شرد یادو نے تو منڈل کمیشن کی حمایت کرنے والوں سے اس کی مخالفت کرنے والوں کی زبردست مذمت کرنے اور انھیں سبق سکھانے کی ہدایت کی۔ دراصل گزشتہ اپریل میں حکومت نے ڈاکٹر امبیڈکر کی ولادت کی صدی سے متعلق سال کو "سماجی انصاف کے سال" سے موسوم کرنے کا اعلان کیا تھا تاکہ سماجی انصاف سے محروم طبقوں کو مساوی حقوق سے نوازا جاسکے۔ مگر طلباء کو منڈل کمیشن رپورٹ کی سفارشوں کے نفاذ کے سلسلے میں حکومت کی نیت پر شک ہے وہ اسے محض سیاسی چالبازی سے تعبیر کرتے ہیں تاکہ حکمراں پارٹی آئندہ انتخابات میں پسماندہ طبقوں کے ووٹ حاصل کرسکے۔ ساٹھ فیصد ملازمتوں کو ریزرویشن کے حصار میں بند کرکے محض چالیس فیصد ملازمتوں کو مقابلہ کے امتحان کے ذریعہ پُر کیا گیا تو ہندوستان جیسے وسیع وعریض ملک میں، جہاں بے روزگاری اپنے عروج پر ہے، نوجوانوں کے مستقبل تاریک ہوجائیں گے۔ قوت کارکردگی مجروح ہوکر رہ جائے گی اور اہلیت وقابلیت بے قیمت ٹھہرادی جائیں گی۔

منڈل کمیشن کی رپورٹ کے نفاذ کے نتیجہ میں تشدد کے عام ہوتے ہی حکومت نے تعلیمی اداروں کو بند کردیا مگر جب یہ ادارے دوبارہ کھولے گئے تو تشدد نے اور بھی شدت اختیار کرلی۔ ان حالات کے پیش نظر سپریم کورٹ نے یکم اکتوبر کو آئندہ احکامات کے جاری ہونے تک حکومت کو رپورٹ کی سفارشوں پر عمل آوری سے باز رہنے کا فیصلہ صادر کردیا۔ تاہم اس نے حکومت کو ذاتوں کی نشاندہی کے کام کو جاری رکھنے کی اجازت دے دی اور اس معاملہ کی سماعت کے لیے ۲۵ر اکتوبر مقرر کردی۔ اس موقع پر ہندوستان کے اٹارنی جنرل سولی سوراب جی نے سپریم کورٹ سے درخواست کی کہ وہ حکومت کے فیصلہ پر پابندی عائد نہ کرے۔ انھوں نے کہا کہ مظاہروں سے خوف زدہ ہوکر کیے جانے والا فیصلہ بہتر مثال قائم نہیں کرے گا۔ اگر عدالت محض لوگوں کی خودسوزی اور خودکشی کی بنیاد پر نفاذ کا التواء کرتی ہے تو اس عظیم ادارہ کی خودسوزی کے مترادف ہوگا۔" اس کے جواب میں سپریم کورٹ بار ایسوسی ایشن کے صدر کے۔ کے وینوگوپال نے عدالت سے درخواست کی کہ رپورٹ کی سفارشات پر عمل آوری کو فوراً روک دیا جانا چاہیے کیوں کہ

ں کے خلاف مظاہروں میں تقریباً چھپن ۵۶ لوگوں کی جانیں تلف ہو چکی ہیں، اور مظاہروں کے دوران تقریباً دوسو چورانوے ۲۹۴ لوگ شدید طور سے زخمی ہو چکے ہیں۔

ویسے یہ درست ہے کہ منڈل کمیشن نے اپنی رپورٹ مرتب کرتے ہوئے ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کے اعداد و شمار پر انحصار کیا ہے جس میں پاکستان، بنگلہ دیش اور برما بھی شامل تھے۔ مزید براں اس نے ان دیسی ریاستوں کی آبادی اور جنوبی ہندوستان کو قطعی نظر انداز کر دیا۔ یہ رپورٹ عدالت کے ان تین مقدموں کے فیصلوں کی بھی خلاف ورزی کرتی ہے جن میں کہا گیا تھا کہ پسماندہ طبقے ہمیشہ کے لیے پسماندہ نہیں رہ سکتے اس لیے وقتاً فوقتاً فرقوں کی فہرستوں پر نظر ثانی ہوتی رہنی چاہیے۔ ایک اور اہم بات یہ ہے کہ رپورٹ نے جن ۳۷۴۳ درجوں کا تشخص کیا ہے انھیں ذاتوں کے نام سے موسوم کیا ہے جو آئین کی رو سے غلط ہے اور مساوات کے بنیادی حقوق کی نفی کرتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ منڈل کمیشن میں ایک ممبر کے علاوہ سبھی اراکین پسماندہ طبقوں کی نمائندگی کرتے تھے اور اس پر پسماندہ طبقہ کے رکن نے بھی ۲۷ فیصد ریزرویشن کے خلاف اپنی رائے کا اظہار کیا تھا۔

اسی قسم کا سب سے پہلا کمیشن ۱۹۵۳ء میں کاکا کالیلکر کی سربراہی میں قائم ہوا تھا جس نے ۲۳۹۹ پسماندہ درجوں کی نشاندہی کی تھی اور ان کے لیے ملازمتوں میں ریزرویشن کی سفارش کی تھی مگر ذاتی طور سے خود کمیشن کے چیرمین کاکا صاحب ریزرویشن کے مخالف تھے۔ ان کے نزدیک ریزرویشن "علاج" سے زیادہ خود ایک "مرض" کے مترادف تھا۔ یہی سبب ہے کہ وزیر اعظم جواہرلال نہرو نے بھی کاکا کالیلکر سے اتفاق کرتے ہوئے کمیشن کی سفارشوں کو مسترد کر دیا۔ اس سلسلہ میں ۲۷ جون ۱۹۶۱ء کو ریاستی وزرائے اعلیٰ کے نام ایک خط میں جواہرلال نہرو نے لکھا کہ "ہمارا اس ذات یا اس گروہ کو دیے جانے والے ریزرویشن اور خصوصی سہولتوں کی عادت سے باہر نکلنا ضروری ہے۔ دراصل امداد کو اقتصادی بنیاد پر فراہم کیا جانا چاہیے نہ کہ ذات پات کی بنیاد پر۔۔۔ میں ریزرویشن کو ناپسند کرتا ہوں اور خاص طور سے ملازمتوں کے سلسلہ میں۔۔۔ میں ہر اس چیز کا مخالف ہوں جو ناقص کارکردگی اور ثانوی درجہ کے معیار کی طرف لے جاتی ہے۔۔۔ ایک پسماندہ گروہ کی اصل مدد کا واحد طریقہ یہی ہے کہ اس کے لیے بہتر تعلیم کے مواقع فراہم کیے جائیں جن میں تکنیکی تعلیم بھی شامل ہے جو اہم سے اہم تر ہوتی جا رہی ہے۔ لیکن اگر ہم ریزرویشن کو فرقہ اور ذات کی بنیاد پر قبول کر لیتے ہیں تو ہم اہل اور قابل لوگوں کی حق تلفی کریں گے اور دوسرے یا تیسرے درجہ کے

معیار تک ہی محدود ہو جائیں گے۔ مجھے یہ معلوم کر کے انتہائی صدمہ پہنچتا ہے کہ فرقہ وارانہ بنیاد پر ریزرویشن کا یہ سلسلہ کس قدر عام ہو گیا ہے... ہمیں پچھڑے لوگوں کی مدد ہر صورت کرنی چاہیے مگر کارکردگی کی قیمت پر تو کبھی نہیں۔ ہم دوسرے درجہ کے لوگوں کے سہارے اپنے پبلک سیکٹر یا کسی بھی سیکٹر کی تعمیر نہیں کر سکیں گے۔!" جواہر لال نہرو کے اس قول میں بڑی صداقت ہے کہ اگر ریزرویشن ضروری تصور کیا جائے تو اسے اقتصادی بنیاد پر ہونا چاہیے اور معاشی پسماندگی ہی کو اس کے لیے پیمانہ بنانا چاہیے۔ مسز اندرا گاندھی اور ان کے بعد راجیو گاندھی نے بھی اپنی وزارتِ عظمیٰ کے دوران منڈل کمیشن کی رپورٹ پر کوئی توجہ نہیں دی۔ مگر نیشنل فرنٹ کی حکومت کے سربراہ وی۔ پی۔ سنگھ نے، ۷ راگست کو اس کی سفارشوں کو تسلیم کر لیا جو ان کے انتخابی منشور کے وعدوں میں شامل تھا۔ تاہم اس سلسلہ میں انھوں نے نہ تو اپنی حمایت کرنے والی دائیں یا بائیں بازو والی جماعتوں کے رہنماؤں سے مشورہ کیا اور نہ ہی اس پر تفصیل سے بحث کی ضرورت کا احساس کیا۔ سیاسی حلقوں میں کہا جا رہا ہے کہ وزیر اعظم ۹ راگست کو بوٹ کلب پر ہونے والی دیوی لال کی ریلی سے خوف زدہ تھے اور اس کے مقرروں کو اپنی نکتہ چینی سے باز رکھنے کے لیے انھوں نے عجلت میں منڈل کمیشن کی سفارشات کے نفاذ کا اعلان کر دیا۔ یہی سبب ہے کہ سبھی سیاسی جماعتوں کو کمیشن سے اتفاق کے باوجود اس کے نفاذ کے طریق کار سے اختلاف ہے۔

اگرچہ منڈل کمیشن کے سلسلہ میں احتجاجی مظاہروں میں کمی واقعی ہو گئی ہے مگر خودسوزی اور خودکشی کے اِکّا دکّا واقعات اب بھی اخبارات کے صفحوں پر روزانہ نظر آ ہی جاتے ہیں۔ عدالت کی سماعت کے بعد ہی تصویر کا رخ صاف ہوگا تب تک منڈل کمیشن خطرہ بن کر ہندوستان کے نوجوانوں پر منڈلاتا رہے گا۔

سالانہ قیمت ۳۰ روپے

ماہنامہ جامعہ

قیمت فی شمارہ ۳ روپے

جلد ۸۷ | بابت ماہ دسمبر ۱۹۹۰ء | شمارہ ۱۲

فہرست مضامین

(ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

مجلس مشاورت

ماہنامہ "جامعہ"
ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی —— مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

سید جمال الدین

اب سے کچھ عرصے پہلے دنیا میں جو چیزیں ناممکن نظر آتی تھیں وہ معرض وجود میں آچکی ہیں۔ سوویت روس میں سیاسی اور اقتصادی نظام پہلے جیسا نہیں رہا، وہاں کا معاشرہ تعمیر نو کی سمت میں آگے بڑھ رہا ہے، اس سے کچھ داخلی بےچینی ضرور پیدا ہو رہی ہے لیکن نئی سمت میں قدم بڑھائے جاچکے ہیں، تعمیر نو کے راستہ پر گامزن سوویت معاشرہ بالآخر کیا شکل اختیار کرے گا اس کے بارے میں ابھی پیشین گوئی نہیں کی جاسکتی۔ لیکن پوری احتیاط کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ نیا سفر شروع ہوچکا ہے اور واپسی ممکن نہیں۔ مرکزی یورپ میں بھی اشتراکی فلسفہ نے دم توڑ دیا۔ چیکوسلوواکیہ میں نیا سیاسی اور معاشی نظام قائم ہو رہا ہے۔ گزشتہ برس کئی دہوں بعد وہاں کے عوام نے بہت جوش و خروش کے ساتھ کرسمس منایا۔ جرمنی دوسری عالمی جنگ کے بعد منقسم ہوگیا تھا لیکن گزشتہ برس برلن دیوار گری اور اس سال جرمنی تاریخ کو دہراتے ہوئے ایک مرتبہ پھر متحد ہوگیا ہے۔ ای۔ ای۔ سی کا قیام یورپ کو ایک برادری میں تبدیل کرنے کی سمت ایک اہم پیش قدمی قرار دیا گیا ہے۔ امریکہ اور روس بہت قریب آگئے ہیں۔ جنوبی افریقہ میں بھی تبدیلیوں کے آثار نظر آرہے ہیں، نیلسن منڈیلا اب آزاد ہیں اور کوئی نہ کوئی انقلابی تبدیلی مستقبل قریب میں ظہور پذیر ہوگی۔ ہندوستان میں ان تبدیلیوں کا عام طور سے خیر مقدم ہوا ہے۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ ہم خود اپنے گھر میں کسی تبدیلی کے لیے تیار نہیں ہیں۔

ہم کتنے ہی احتیاط سے قلم اٹھائیں یا زبان کھولیں اپنے ارد گرد پائے جانے والے ماحول سے آنکھیں بند نہیں رکھ سکتے۔ ہم خوف کے ماحول میں رہ رہے ہیں، ہم ایک ملک میں رہ کر، ایک دوسرے کی زبان، تہذیب، عقیدے، روایتیں، رہن سہن سمجھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ اٹھتے بیٹھتے، چلتے، کھاتے، پیتے ہوئے

بھی آپس میں اعتماد کھو چکے ہیں۔ فاصلے بڑھتے جا رہے ہیں اور ہر معقول بات یا تجویز بے وزن ہو کر رہ گئی ہے۔ تاریخ کے بڑے طالب علم اصرار کر رہے ہیں کہ ہمیں ماضی میں ہوئی باتوں کا دورِ حاضر میں انتقام لینا چاہیے۔ وہ تاریخ میں انتقام کے نئے واقعات کا اضافہ کر کے شاید یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ ہندوستان میں آدمی ابھی انسان نہیں بنا ہے۔ درندگی تہذیب کے بالکل الٹ ہے لیکن اس وقت یہی رائج الوقت ہے۔ درندگی کارِ خیر بنی ہے اور اس کے لیے دل کھول کر مال ہدیہ کیا جا رہا ہے۔ کبھی روحانی فیض حاصل کرنے کے لیے مقدس مقامات کی یاترا کی جاتی تھی لیکن اب نفرت یاترا ہوتی ہے اور جس قریہ، جس شہر سے اس نفرت یاترا کا گزر ہوتا ہے ہار پھول سے سواگت ہوتا ہے، سواگت کیوں نہ ہو بڑی کلی چاہیے، انسان کی کلی۔

کیا تاریخ میں ہمیں صرف ایسے ہی واقعات ملتے ہیں جن کی یاد تازہ کرنے کے لیے ہمارا ایک دوسرے کی گردن اتار لینا لازمی ہو جاتا ہے۔ کیا ہم ان پر اظہارِ افسوس کر کے تاریخ کے اوراق پر مرقوم ان واقعات سے کوئی روشنی حاصل نہیں کر سکتے جو عدم تشدد، اخوت اور محبت سے عبارت تھے۔ موجودہ صورتِ حال کے لیے ہم تاریخ کو ذمہ دار نہیں ٹھہرا سکتے۔ البتہ تاریخ کی طرف ہم کیسا رویہ اختیار کرتے ہیں یہ بہت اہم ہے۔ تاریخ میں اگر غلطیوں کا بیان ہوا ہے تو اس لیے کہ غلطیاں ہوئیں۔ مثبت تاریخی رویہ یہ ہوگا کہ ہم ان غلطیوں کو سمجھنے کی کوشش کریں، ان سے مرتب ہونے والے نتائج پر غور کریں اور ماضی کی غلطیوں کو سمجھ کر خود ان غلطیوں کو نہ دہرائیں۔ لیکن یہ تو مثبت رویہ ہوا اور یہاں معاملہ یہ آن پڑا ہے کہ ہر مثبت بات سے بیر ہے کیونکہ اس سے مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ آخر یہ مقصد کیا ہے؟ مقصد ہے سیاسی اقتدار اور سب اسی کا بکھیڑا ہے لیکن اس سیاسی اقتدار کی پشت پر بھی کچھ مقصد ہے، معاشی مقصد اور وہی اصل ہے۔

حال کے سیاسی رد و بدل کے عمل کے دوران سیاسی منظر نامہ میں ایک اہم تبدیلی یہ نمودار ہوئی ہے کہ شمالی ہندوستان کی دو بڑی ریاستوں اتر پردیش اور بہار میں ایک نئی قیادت ابھری ہے اور اسے قبولِ عام حاصل ہوا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس نئی قیادت کی بنیاد کسانوں اور دیہاتوں پر رکھی گئی ہے، یہی وہ بڑا طبقہ اور حصہ ہے جو آزادی کے حصول کے بعد نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ شہری قیادت شہر کی اور صنعت کاروں یا سرمایہ داروں

کے مفادات کو فوقیت دیتی رہی۔ ملک نے صنعتی ترقی ضرور حاصل کی ہے لیکن اس کا فائدہ بڑے طبقہ کو نہیں پہنچا ہے اور اس وجہ سے مختلف طبقوں میں فاصلہ بڑھا ہے اور غریب زیادہ غریب ہوا ہے۔ نئی قیادت کسانوں اور پسماندہ طبقوں کو جن کا صدیوں تک استحصال ہوا ہے، انصاف دلانے پر اصرار کر رہی ہے۔ اس کے نتیجہ میں وہ سیاسی جماعتیں اور قیادت جن کا دار و مدار شہری آبادیوں اور سرمایہ داروں سے ملنے والے تعاون پر تھا، اپنے پیروں کے نیچے سے زمین نکلتی ہوئی دیکھ رہے ہیں عوام کی اکثریت جو اب تک محروم رہی ہے نئی قیادت سے بہت کچھ آس لگائے ہوئے ہے۔ وہ سیاسی جماعتیں جن کو کسان، دیہی آبادی اور پسماندہ طبقوں پر اپنی گرفت کمزور نظر آ رہی ہے۔ انتخابات کو نظر میں رکھتے ہوئے ایسے حربے تلاش کر رہی ہیں جن سے عوام کی توجہ اقتصادی مسائل سے ہٹا کر جذباتیت کی طرف کر دی جائے اور وہ اس کی رَو میں بہہ کر ان کے حق میں اپنی رائے یا ووٹ دے دیں اور انھیں اقتدار یا غلبہ حاصل ہو جائے۔ مذہب اور مذہبی علامتوں سے زیادہ کارگر حربہ انھیں نظر نہیں آ رہا ہے جو سماج کو در بدر کے طبقوں میں تقسیم کر دے۔ روایتی قیادت جہالت دور کرنے کے لیے بہت کچھ نہیں کر پائی ہے اس لیے سیاسی فائدہ جواب دہ پرورش، بھی بن گئے ہیں انھیں مذہب کے نام پر کسی بھی انتہا تک لے جا سکتے ہیں بلکہ لے جا رہے ہیں۔ نہ انھیں جہالت دور کرنے سے کوئی سروکار ہے اور نہ غربت دور کرنے سے۔ کیونکہ جہالت اور غربت دور ہو گئی تو ان کا سکہ کھوٹا قرار دیا جائے گا۔ لہٰذا ہم تو یہی دیکھ رہے ہیں کہ ملک کی دولت کو محدود طبقوں تک محفوظ رکھنے اور اس سے خود کو منفعت پہنچانے کے لیے بعض سیاسی جماعتیں سیاسی اقتدار کو اپنا مقصد بنائے ہوئے ہیں، انھیں کوئی پرواہ نہیں کہ انسان کا لہو ان کے طرزِ عمل سے کتنا سستا ہو گیا ہے ان کی خود کی جان محفوظ ہے کیونکہ انھوں نے اپنی لڑائی کے لیے مذہب بچاؤ کا نعرہ لگا کر بھولے بھالے عوام کو سنگینوں کے مقابل اور قتل عام کے لیے پیش کر دیا ہے۔ ہو سکتا ہے یہ تجزیہ ہمارے قارئین کی نظر میں بہت سہل ہو لیکن اس پر غور و فکر کی ضرورت ہے۔ ایک مسجد ٹوٹے گی یا ایک مندر بنے گا یہ سوال فی الوقت اتنا اہم نہیں ہے جتنا یہ کہ توڑنے اور بنانے والے کون ہیں اور ان کا اصل مقصد کیا ہے۔

فرقہ واریت کے خلاف جو لوگ کھڑے ہیں وہ اپنی جگہ مضبوط دیوار ہیں۔ سیکولرازم میں ان کا عقیدہ پختہ ہے لیکن انھیں غور کرنا ہوگا کہ وہ عوام کو متحرک کیوں نہیں کر پا رہے ہیں۔ ہم انتظامیہ کو بھی سیکولر

ملک اور متحدہ قومیت کی تعمیر کے کام میں سرگرمی کے ساتھ شریک دیکھنا چاہتے ہیں۔ اگر انتظامیہ کے اراکین چوکنے رہوں تو بہت سی بلائیں ٹل سکتی ہیں۔ کچھ دن پہلے وطن (قصبہ مارہرہ، ضلع ایٹہ، یو۔ پی) جانا ہوا تو وہاں کے ہر خاص و عام کو انچارج تھانہ کی ہمت اور کارکردگی کی تعریف کرتے ہوئے پایا۔ کیونکہ انچارج تھانہ نے اکتوبر کے آزمائشی مہینہ میں جب کہ بالخصوص اتر پردیش میں فرقہ وارانہ فسادات کے شعلے بہت اونچے اُٹھ رہے تھے اپنے حلقۂ اثر میں پوری طرح امن و امان برقرار رکھا۔ قصبہ میں اور دیہاتوں میں پبلک میٹنگیں کیں۔ اور بھائی چارگی کا جذبہ بیدار کرنے کے لیے سازگار فضا پیدا کی۔ ان کے اس کام میں ہمارے ایک پرانے اسکول کے استاد جناب رمیش چندر رگپتا جو اس وقت گجرات میں معلّم کے فرائض انجام دے رہے ہیں تھانہ انچارج کے لیے بہت مددگار ثابت ہوئے۔ چند بھٹکے ہوئے نوجوانوں نے دکانیں بند کرائیں تو تھانہ انچارج نے موقع پر پہنچ کر بازار کھلوائے اور باہمی اعتماد قائم رکھنے پر زور دیا۔ تھانہ انچارج کو اس بڑی خدمت کے لیے حکومت کی جانب سے کوئی فاضل بھتہ نہیں ملا اور نہ ہی کوئی انعام یا ٹرافی۔ انھوں نے فرض شناسی کا ثبوت دیا، ہمت سے کام لیا، انسان میں چھپی بنیادی شرافت اور انسانیت پر اعتماد کرتے ہوئے بس عقل کے دروازے کھول دیئے تاکہ انسان خود اپنے اندر بھی جھانک کر دیکھ سکیں کہ بھلا کس میں ہے اور برا کس میں۔

فرض شناسی، سماجی پیش قدمی اور مثبت ذہن ہماری نظر میں اس وقت ان تین باتوں کی ملک و قوم کو اشد ضرورت ہے۔ ہم سب کو مل کر متحدہ قومیت کی تشکیل کرنا ہے، ملک کی تعمیر کا کام کرنا ہے، اسے ترقی کی راہ پر بہت آگے لے جانا ہے، اپنے درمیان موجود جہالت اور غربت دور کرنا ہے، مساوات قائم کرنا ہے، سماجی انصاف بحال کرنا ہے۔ اگر ان اعلیٰ مقاصد پر نظر رکھی جائے تو ہماری زندگی مثبت رخ اختیار کرے گی اور تاریخ میں ہم سرخرو ہوں گے۔

قرآن حکیم کی تعلیم ہے:

"اے سننے والے برائی کو بھلائی سے ٹال جبھی وہ کہ تجھ میں اور اس میں دشمنی تھی ایسا ہو جائے گا جیسا کہ گہرا دوست اور یہ دولت نہیں ملتی مگر صابروں کو اور اسے نہیں پاتا مگر بڑے نصیب والا۔ (سورۃ حٰمٓ سجدہ: ۳۵-۳۴)

صبر ہمیں سمجھ دار بناتا ہے اور سمجھ داری بھلائی کی طرف لے جاتی ہے اور بھلائی برائی کو دور کر دیتی ہے، دشمن کو دوست بنا دیتی ہے تو کیوں نہ ہم صبر کرنے والے اور اس طرح خداوند قدوس کی بارگاہ میں بڑے نصیب والے بنیں۔

محمد ذاکر

برصغیر : تہذیبی اور ثقافتی ورثہ

اور

عصری احساس میں ہم آہنگی

روئے زمین پر آدم کے ظہور کے بارے میں آپ الہیاتی نظریے میں یقین رکھتے ہوں یا علم بشریات کے ماہرین
ہم خیال ہوں یعنی چاہے آپ یہ مانتے ہوں کہ خالق اکبر کی منشیت سے آدم کا یہاں ورود ہوا یا آپ مانتے ہوں کہ
ں کا وجود سیکڑوں ہزاروں برس کے ارتقائی عمل کا نتیجہ ہے اس سے ہمیں اس وقت بحث نہیں لیکن غالباً
پ کو اس سے ضرور اتفاق ہوگا کہ معاشرہ سازی آدمی کا کارنامہ ہے، اور یہ معاشرہ سازی آدمی کے محض 'کُن' کہہ دینے
ے نہیں ہو جاتی۔ قطعیت سے کون کہہ سکتا ہے کہ کتنے لاکھ یا ہزار برس تک فلک یا زمین گردش کرتی رہی،
نے لاکھ یا ہزار برس تک مہر و مہ کی آنکھیں لگی رہیں تب کہیں جا کر خاک کے پردے سے انسان نکلا اور پھر
ہ آدمیت اور صاحب نظری کی منزل تک پہنچا۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھیے کہ معلوم تاریخ کے مطالعے سے
ندازہ ہوتا ہے کہ طویل عرصے تک ایک ہی جغرافیائی حدود میں رہتے رہتے زمانے کی سردی و گرمی سہتے سہتے
نسان کو یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کا وجود اور بہتر زندگی ایک دوسرے سے تعاون کرنے پر، باہمی لین
ین پر منحصر ہے۔ اور پھر روزانہ کی ضرورتوں اور کاموں کی بہتر سے بہتر تکمیل اور خوب سے خوب تر زندگی کے
لیے ایک بے لکھا سمجھوتہ سا ہو جاتا ہے اور وہی معاشرتی قدروں کی اساس بنتا ہے۔ باہمی سماجی رشتے متعین
ہو جاتے ہیں اور سماجی ادارے بنتے ہیں۔ اور اسی عمل میں وہ اصول، خیالات اور معتقدات جنم لیتے ہیں جنھیں
ایک معاشرہ بحیثیت مجموعی اپنے لیے عزیز رکھتا ہے، انھیں کو وہ اپنے لیے شمعِ ہدایت سمجھتا ہے۔ انھیں کو بنیاد

پروفیسر محمد ذاکر، شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵۔

بنا کر وہ دوسرے انسانی معاشروں سے اپنا امتیاز ظاہر کرتا ہے گویا انھیں سے وہ اپنی شناخت کرتا اور کراتا ہے، انھیں کا اظہار وہ اپنی موسیقی، شعر و ادب، مصوری اور فن تعمیر یعنی اپنی جمالیاتی سرگرمیوں میں کرتا ہے۔ انھیں کو اس معاشرے کی ایک نسل دوسری نسل کو منتقل کرتی ہے۔ یہی اصل میں آنے والی نسل کا تہذیبی اور ثقافتی ورثہ کہلاتا ہے اور اس ورثہ میں اس کی زبان اور کائنات کے بارے میں اس کا انداز نظر بھی شامل ہوتا ہے۔

اب آپ ذرا برصغیر کے نقشے پر نظر ڈالیے جغرافیائی اعتبار سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے یہ ایک مکمل واحدہ ہے۔ ایک طرف اونچے اونچے پہاڑوں کے سلسلے ہیں اور دوسری طرف سمندروں سے گھرا ہوا بحیثیت مجموعی وسیع و عریض میدانی علاقہ جس کی آب و ہوا، پیداوار اور سبزہ زاروں نے ہمیشہ باہر والوں کو اپنی طرف کھینچ کھینچ لیا، اور اس طرح کھینچا کہ پھر ان کے دل میں اپنے مرزبوم یا اپنے پیدائشی علاقوں میں جانے کا خیال ہی نہ آیا۔ تین چار ہزار برس پہلے کی وادیٔ سندھ کی شہری تہذیب سے قطع نظر جس کی وسعت آثار قدیمہ کے تلاش کرنے والوں کی سرگرمیوں سے روز بروز سامنے آتی جاتی ہے بہت سی نسلیں شمال مغربی راستوں سے یہاں وارد ہوئیں۔ زمانہ کے گزرنے کے ساتھ ساتھ وہ اس طرح یہاں بستی گئیں اور ان کی تہذیبوں کی یہاں ایسے نامعلوم طور پر باہمی پیوند کاری ہوتی گئی کہ حقیقتاً یہ برصغیر آج بھی تہذیبی اعتبار سے دامانِ باغباں اور کفِ گلفروش معلوم ہوتا ہے۔ ۱۸ویں اور ۱۹ویں اور بیسویں صدی میں مغربی تہذیب کی گلکاری کے آثار بھی یہاں موجود ہیں۔ اس طرح قدیم زمانے کا رنگ بھی یہاں موجود ہے اور جدید کا بھی۔ لیکن اس بوقلمونی میں ایک عجیب طرح کی یگانگت ہے موسیقی ہو یا مصوّری، فن تعمیر کے نمونے ہوں یا فکر و خیال کی رعنائیاں، سب میں برصغیری کیفیت یا جھلک ضرور تلاش کی جا سکتی ہے۔ مختلف نسلوں اور تہذیبوں کا اس طرح گہوارہ بننا کہ نقش ہائے رنگ رنگ کے ساتھ بحیثیت مجموعی ایک گونہ مشترک کیفیت بھی نظر آئے معمولی بات نہیں ہے۔ شاید غالبؔ کے شعر کا بہترین مصداق ہے یہ برصغیر۔ شعر یہ ہے:

ہے رنگِ لالہ و گل و نسریں جدا جدا ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیے

حقیقتاً یہ ایک ایسی بدیہی بات ہے کہ اس سے انکار ممکن ہی نہیں۔ ایسا ہونا ناگزیر بھی ہے۔ کیونکہ زمانۂ قبل مسیح سے لے کر یورپی اقوام کی پیش دستی اور ان کے غلبے اور حکمرانی تک برصغیر کے ان موجودہ ممالک کی سیاسی تاریخ

میں بھی کچھ بہت زیادہ باہمی مغائرت نہیں رہی۔ برصغیر کے اور ملکوں سے قطع نظر مثلاً کون نہیں جانتا کہ ۱۹۴۷ء تک بنگلہ دیش، پاکستان اور ہندوستان ایک ہی ملک تھا۔ برما سے قطع نظر کہ اگرچہ وہ ہندوستان کا حصہ رہا تھا مگر وہ برصغیر میں شامل نہیں لیکن برصغیر کے دوسرے ممالک یعنی نیپال اور بھوٹان سے بھی ہندوستان کے قدیم لسانی اور تہذیبی رشتے ہیں اور ان میں باہمی تجارتی لین دین بھی رہا ہے۔

اس کے علاوہ اقتصادی اعتبار سے بھی برصغیر کو ایک واحدہ سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ تمام قدرتی وسائل جن سے کوئی انسانی آبادی اپنی کفالت کر کے اطمینان اور خوش باشی سے رہ سکتی ہے برصغیر کے ممالک میں موجود ہیں۔ اور ان میں سے کچھ وسائل تو مشترک ہیں جن میں سب سے زیادہ اہم بعض وہ دریا ہیں جو برصغیر کے ایک سے زیادہ ملکوں کو سیراب کرتے ہیں۔ زراعت کے لیے وسیع میدان، کوئلہ، لوہا اور دیگر معدنیات کے ذخائر، مال لانے لیجانے یعنی نقل وحمل کی سہولتیں وہ باتیں ہیں جو محتاج بیان نہیں اور وہ برصغیر کو ایک واحدہ تسلیم کرنے پر مائل کرتی ہیں۔ گویا جغرافیائی محل وقوع اور قدرتی وسائل کی موجودگی برصغیر کے ممالک کو باہمی اشتراک اور ایک دوسرے کے قریب آنے اور قریب تر رہنے کو ضروری سا بنا دیتی ہے۔

یہی نہیں بلکہ جیسا کہ کہا گیا کہ ان ممالک کی ہزاروں سال کی مشترک تاریخ ہے اور غیر اقوام کی بالادستی یا اثر سے یہ حال ہی میں کم وبیش ایک ساتھ آزاد ہوئے ہیں۔ ان کے مسائل ایک ہیں جن میں آبادی کا بے روک ٹوک اضافہ، روزافزوں آبادی کے لیے روزگار کی فراہمی، اپنے وسائل کا خاطر خواہ منصوبہ بند استعمال، منصفانہ معاشی نظام کا قیام، زراعت کی بہتر سے بہتر تنظیم، خواندگی کا فروغ، جہالت اور توہمات دور کر کے روشن خیالی اور سائنسی انداز نظر عام کرنا سب سے اہم ہیں۔ اور یہ سب باتیں متقضی ہیں کہ ان ممالک میں باہمی اشتراک اور تعمیر کے پروگراموں یا منصوبوں میں ایک نوع کی فکری یکجہتی ہو۔ یہ بات اور اہم اس لیے ہے کہ ان سب ترقیاتی اور تعمیری سرگرمیوں کے لیے جو امداد مل سکتی ہے وہ بڑی طاقتوں یعنی ترقی یافتہ ممالک ہی سے مل سکتی ہے اور وہ ممالک امداد دینے میں اپنی ہمنحیالی کا ضرور خیال رکھتے ہیں، ان کی نظر اپنے دائرہ اثر کے بڑھانے پر بہرحال رہتی ہے۔ اور صورت حال یہ ہے کہ برصغیر کے ممالک اپنی امن پسندی کی وجہ سے کسی بڑی سیاسی طاقت یا سُپر پاور سے اپنے آپ کو اس طرح جوڑنا نہیں چاہتے کہ اس کا تتمہ یا فکری اعتبار سے اس کے غلام بن جائیں۔ اس لیے عموماً ان کے ترقیاتی منصوبوں کے لیے ترقی یافتہ اقوام سے خاطر خواہ امداد نہیں ملتی۔ بلکہ ان بڑی طاقتوں کی سیاسی حکمت عملیوں کی وجہ سے انجمن اقوام متحدہ

کے ادارے بھی ان کی اتنی مدد نہیں کر پاتے جتنی انھیں کرنی چاہیے۔ اس لیے برصغیر کے ممالک کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ باہمی اشتراک پر نظر رکھیں۔

ایک اور اہم بات۔ یہ سب جانتے ہیں کہ برصغیر کے ان تین بڑے آزاد ممالک یعنی بنگلہ دیش، پاکستان اور ہندوستان کی شخصیت الگ الگ ہے مگر ان کی یہ تقسیم محض سیاسی تھی۔ ان سیاسی وجوہ کے تجزیے کا یہ موقع نہیں۔ سیاسی اعتبار سے یہ کتنے بھی الگ ہوں مگر علاوہ جغرافیائی ہمسائیگی اور مشترک اقتصادی مسائل کے تہذیبی اور لسانی اعتبار سے ان میں اتنی مغائرت نہیں۔ تقسیم کے عمل جراحی کی وجہ سے خاندان منقسم ہو گئے، رشتہ دار بچھڑ گئے مگر تہذیبی وحدت اب بھی باقی ہے۔ مثلاً نذرالاسلام اور ٹیگور ہندوستان کے مغربی بنگال اور بنگلہ دیش میں آج بھی یکساں مقبول ہیں۔ سراج الدولہ کو دونوں جگہ ہیرو کی حیثیت حاصل ہے۔ بنگالی دونوں کی مشترک زبان ہے۔ اقبال کو پاکستان کے معماروں میں شمار کیا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے یا غلط اس وقت ہمیں اس سے بحث نہیں لیکن ان کے ترانے کو آج بھی ہندوستان میں ہندوستان کے قومی ترانے کی سی حیثیت حاصل ہے۔ دونوں ملک بجا طور پر ان پر فخر کرتے ہیں۔ پھر اردو اگرچہ پاکستان کے کسی علاقہ کی زبان نہیں مگر یہ وہاں کی سرکاری زبان ہے۔ پنجابی لوک کتھائیں دونوں ملکوں کا تہذیبی سرمایہ ہیں۔ پاکستان کی بڑی آبادی شاہ عبداللطیف اور وارث شاہ کے کلام کے ساتھ میر اور غالب کی شاعری کو بھی اپنا تہذیبی ورثہ سمجھتی ہے۔ متعدد ہندوستانی ادیبوں کی کتابوں کے پاکستان میں اور متعدد پاکستانی ادیبوں اور شاعروں کے مجموعے ہندوستان میں چھپتے ہیں اور خوب فروخت ہوتے ہیں۔ ہندوستانی فلمیں پاکستان میں اسی طرح مقبول ہوتی ہیں جس طرح ہندوستان میں۔ یہ سب وہ باتیں ہیں جو لسانی اور ادبی اور جمالیاتی مختصراً تہذیبی اقدار کے اشتراک کا پتہ دیتی ہیں۔ برصغیر کے رشیوں اور برگزیدہ ہستیوں کی تعلیمات کا نچوڑ بھی یہی ہے کہ بنی آدم اعضائے یکدیگر اند۔ قبل تاریخ کے مہاتما بدھ ہوں یا دور وسطیٰ کے صوفی سنت اور اسلامی تعلیمات سے متاثر بھگتی تحریک کو فروغ دینے والے سب کے ہاں آدمی 'آدمیت' پر زور ہے۔

گویا برصغیر کے ان ممالک کے تہذیبی اور ثقافتی ورثے اور ان کے عصری احساس میں باہمی اختلاف یا تناقض نہیں ہے۔ نسل و خون، تاریخ و زبان اور سب سے زیادہ ان تہذیبی رشتوں ہی نے برصغیر کے ان ملکوں کے رہنے والوں کو آپس میں اس طرح باندھ رکھا ہے کہ ان کا ایک دوسرے سے دلچسپی

لینا ناگزیر ہے۔ وقتی اور چھوٹی چھوٹی مصلحتوں پر مبنی سیاست جو چاہے کہے لیکن یہ بات صاف ہے کہ برصغیر کے ان ممالک کا تہذیبی و ثقافتی ورثہ ناقابل تقسیم ہے اور آج بھی ان ممالک کے عوام کے دل ایک ہی طرح دھڑکتے ہیں۔ یاد رکھنا چاہیے کہ سیاسی علیحدگیوں یا گٹھ بندھنوں سے زیادہ اہم ہوتے ہیں یہ تہذیبی رشتے کیونکہ ان کی جڑیں ماضی میں پیوست ہوتی ہیں۔ اقتصادی ضرورتوں سے زیادہ ایسے تہذیبی رشتوں ہی کی وجہ سے حال ہی میں ۴۵ سال بعد برلن کی دیوار توڑ دی گئی جس نے جرمنی کو دو سیاسی اکائیوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ سیاسی تصورات، معاشرتی تنظیم کا ڈھانچہ یا اور اور باتیں مختلف ہو سکتی ہیں لیکن ایک نوع کی تہذیبی و فکری ہم آہنگی اور یک رنگی نہیں بلکہ کثیر رنگی میں یگانگت برصغیر کے باسیوں کا مقدر معلوم ہوتی ہے اور جلد یا بدیر ہر سطح پر اسے تسلیم کرنا ہو گا۔

○

پروفیسر مشیر الحق مرحوم

کی یاد میں

جامعہ کا خصوصی شمارہ

پروفیسر مشیر الحق مرحوم کا رسالہ جامعہ سے پُرانا اور گہرا تعلق رہا ہے اس کے علاوہ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز سے ان کی گہری وابستگی رہی ہے۔ مرحوم موجودہ دور میں جامعہ کی تہذیب کے امین اور اس کی اعلیٰ قدروں کے نمائندے تھے۔ مطالعاتِ اسلامی کے فروغ میں ان کا نقطۂ نظر علمی اور معروضی تھا۔ اس خصوصی شمارے کے لیے اہل علم حضرات سے گذارش ہے کہ وہ اپنے قلمی تعاون سے اس رسالہ کو بہتر بنانے میں حصہ لیں اور ۳۱ جنوری ۱۹۹۱ء تک اپنے مقالات ادارے کو ارسال کر دیں، نیز جن کے پاس ان کی کوئی اہم اور نادر تحریر یا کوئی خط ہو تو اس کی نقل ضرور بھیج دیں۔ آپ کے تعاون سے یہ شمارہ اپریل کے پہلے ہفتہ میں منظر عام پر آ جائے گا۔ شکریہ

تسمیہ محی

مصطفیٰ لطفی منفلوطی اور جبران خلیل جبران

ایک جائزہ

جدید عربی ادب کی تاریخ میں مصطفیٰ لطفی المنفلوطی اور جبران خلیل جبران کے نام سرفہرست ہیں۔ انھوں نے جدید ادب کو توانائی بخشی اور اسے خوب سے خوب تر بنایا۔ ان کے مضامین میں سحر اور جوش طوفان کی موجوں کی طرح پایا جاتا ہے جو قاری پر ٹھوس اثر ڈالتا ہے۔ جدید عربی ادب میں دونوں ہی نثر کے امام ہیں۔ انھوں نے چونکہ ساری عمر غربت اور ناداری میں گزاری اسی لیے ان کے دل نے غربت کا کرب محسوس کیا۔ وہ سماجی ناانصافیوں کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں اور ان کی نشاندہی کر کے ہمیں سماجی اصلاح کی طرف مائل کرتے ہیں۔ انھوں نے وہ حقیقتیں بیان کی ہیں جن کا انسان عملی زندگی میں اکثر تجربہ کرتا ہے۔ ان کے فن پاروں میں ایسے مناظر دکھائی دیتے ہیں جن میں وسعت بھی ہے اور گہرائی بھی، ان کا فن عصر جدید کے علمی، استقرائی تجرباتی اور نفسیاتی رجحانات سے متاثر نظر آتا ہے اور وہ ان کی عکاسی بھی کرتے ہیں۔ ان کے تخلیقی گلزار میں ایسے پھولوں کے کنج ہیں جن کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔

عربی ادب میں جبرانؔ اور منفلوطیؔ کو جو امتیازی مقام حاصل ہے اس کی وجہ ان کا دلکش اور دلفریب لب ولہجہ ہی نہیں بلکہ وہ ہمہ گیر آفاقیت ہے جو ان کی تحریروں میں اوّل تا آخر دکھائی دیتی ہے۔ عربی ادب پر ان کے گہرے اور پائیدار اثرات شروع ہی سے حاوی رہے ہیں اور جوں جوں ان کا فن اور شعور بالیدگی کی حدوں کو چھوتا گیا، عربی ادب میں ان کی الگ انفرادی جگہ بنتی گئی اور آج عربی ادب میں ان کا لب ولہجہ، اندازِ بیان

ڈاکٹر تسمیہ محی، شعبہ عربی، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر۔

اور ان کی افسانوی تحریریں ایک خاص مقام حاصل کرچکی ہیں۔ ان ہی سے ان کی علیحدہ شناخت ہوتی ہے۔

منفلوطی اور جبران کے افسانوں میں سارا عرب معاشرہ جیتا جاگتا نظر آتا ہے۔ مخصوص عربی ماحول کی عکاسی، تہذیب و تمدن کی نقش آرائی، کرداروں کی نفسیاتی کش مکش اور ان کی مخصوص الجھنیں پوری طرح ان کے افسانوں میں آشکارا ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا وہ تہذیبی اور تاریخی شعور، جو ان کے افسانوں میں نمایاں ہے کس حد تک نئے عہد کے جدید تقاضوں اور نظریوں سے میل کھاتا ہے۔ ان کے افسانوں پر ہمیں جدید مغربی ادب کے اثرات شروع ہی سے مرتسم دکھائی دیتے ہیں اور ہم یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہتے کہ ان کی نظر نہ صرف روایتی عربی ادب پر گہری اور عمیق ہے بلکہ وہ مغربی ادب کے بھی گہرے نباض نظر آتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کی تحریروں میں وہ فلسفیانہ رنگ پایا جاتا ہے جو عربی ادب کے عام ادیبوں کے یہاں نہیں ملتا ہے۔ لیکن وہ اس رنگ میں اپنی روایات کو فراموش نہیں کرتے ہیں بلکہ اپنی روایات کی روشنی میں ہر شئے کو پرکھنے اور پہچاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ البتہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مغربی ادب سے آگاہی کے معاملے میں جبران کو منفلوطی پر سبقت حاصل ہے۔

اس ضمن میں وہ اپنی تاریخ کو بھی نہیں بھولتے ہیں جس کی کسوٹی پر وہ نہ صرف خود کو بلکہ اپنی ساری قوم کو پرکھ کر اسے اپنے تابناک ماضی کا آئینہ دکھاتے ہیں۔ لیکن اِن کے مدِ نظر ان کی اپنی ہی قوم نہیں ہوتی ہے بلکہ انکی نظر دنیا کے تمام انسانوں پر رہتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ ان کی تحریروں میں وہ آفاقیت موجود ہے جس سے نہ صرف پیش رو عربی ادیبوں کی تحریریں محروم ہیں، بلکہ بہت سے مغربی ادیب بھی جنھیں آفاقیت پر ناز ہے بڑی حد تک اس شئے سے خالی نظر آتے ہیں۔

عربی ادب میں جب جبران اور منفلوطی کا ذکر آتا ہے تو اسی آفاقیت پر ہماری نظر ٹھہرتی ہے۔ یہاں وہ پوری انسانیت کے ترجمان ہیں۔ اس کے بعد ان کے افسانوی ادب کے اس حصے پر جاکر نگاہ رکتی ہے جس میں انھوں نے اِنسان کے انفرادی جذبات کی ترجمانی کی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ جبران اور منفلوطی کی تحریروں میں وسیع النظری اور نفسیاتی ژرف بینی بہت نمایاں ہیں۔ لیکن تاوقتیکہ ہم ان کے افسانوں کی اہمیت کو نہ جانیں یا انھیں مخصوص تاریخی، تہذیبی ماحول میں رکھ کر نہ دیکھیں، اس کا خطرہ باقی رہتا ہے کہ کہیں ہماری تحسین، تحسینِ ناشناس بن کر رہ نہ جائے۔ کیونکہ کسی بھی ادیب کے ادب کی عمومیت اور آفاقیت اپنی قومی اور ہم عصر تاریخ سے بے نیاز ہونے میں نہیں بلکہ اُسے دست و گریباں ہونے، اس کی کش مکش کو سمجھنے اور پھر اسے عالمی تہذیب کے ارتقائی رجحانات سے

نسبت دینے میں ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ پچھلے کچھ عرصے سے جوں جوں ہمارا تاریخی، تنقیدی شعور زیادہ گہرا اور وسیع ہوتا گیا ہے۔ کچھ نہ کچھ توجہ اس کی طرف مبذول ہوتی گئی ہے اور ہم نے جبران اور منفلوطی کو اس پس منظر میں تاریخی آدمی کی حیثیت سے بھی دیکھنے کی کوشش کی ہے۔

مصطفےٰ لطفی منفلوطی

سید مصطفےٰ لطفی المنفلوطی (۱۸۷۶ء۔۱۹۲۴ء) کا شمار جدید عربی ادب کے نامور ادیبوں اور معماروں میں ہوتا ہے۔ مصر میں صوبہ اسیوط کے شہر منفلوط میں ۱۸۷۶ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے اسلاف اہل علم تھے۔ گیارہ برس کی عمر میں حفظ قرآن کے بعد قاہرہ کی مشہور تاریخی درس گاہ جامعہ ازہر میں داخل ہوئے۔ جہاں زبان و ادب اور علوم دین کی تعلیم حاصل کی۔ لیکن بجائے مذہب اور دینیات کے رجحان ادب اور شعر و سخن کی جانب تھا جو ان کے فطری مزاج اور اُفتاد طبع کا نتیجہ تھا۔ گو کہ جامعہ کا قانون اس بات کا قطعاً روادار نہ تھا۔ منفلوطی نے ادب میں جن کتب و دواوین کا خاص طور پر مطالعہ کیا۔ ان میں العقد الفرید، کتاب الاغانی، زھر الآداب اور متنبی، بحتری، ابو تمام اور شریف الرضی کے دواوین خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے محبوب ادیب اور اہل قلم عبدالحمید الکاتب، ابن المقفع، ابن خلدون اور ابن الاثیر وغیرہ تھے۔

منفلوطی علمی زندگی کی راہوں میں اپنے استاد شیخ محمد عبدہ سے خاص طور پر متاثر ہوئے بالخصوص مذہب میں ان کی ترقی پسندی اور انداز بیان میں جو جدت ہے وہ ان ہی کی رہین منت ہے۔ باوجود اعلیٰ درجے کے ادیب اور انشاء پرداز ہونے کے منفلوطی ملکی سیاست سے بھی الگ نہ تھے۔ اس سلسلے میں ان کا تعلق وفد پارٹی کے لیڈر سعد زغلول سے تھا۔ منفلوطی اپنی تحریروں ہی میں ہمدرد اور رحمدل نظر نہیں آتے، بلکہ عملی زندگی میں بھی کم و بیش اس رویّہ کے مالک تھے۔ بیوی آشوب چشم میں مبتلا تھی لیکن اس کے باوجود کبھی بھی اس سے متنفر نہیں ہوئے ہمیشہ اس سے ہمدردانہ سلوک کے روادار رہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ منفلوطی اپنی نگارشات میں انسانوں کے جس طبقے کے خاص طور پر ہمدرد اور اس کے کاز کے حامی ہیں وہ عورت ہیں۔ انھوں نے اپنی بیوی سے ہمدردانہ سلوک کر کے

اسے محض ایک نظریہ اور خیال ہی نہیں بلکہ حقیقت بنا دیا ہے۔ منفلوطی حقیقی معنوں میں وطن پرست مصری تھے اور مصر پر انگریزوں کے قبضے کو حقارت اور نفرت سے دیکھتے تھے اور اس لیے سیاسی اعتبار سے اپنا تعلق سعد زغلول پاشا کی پارٹی 'حزب الوفد' سے قائم کیا تھا۔ مذہب میں آزادروی کے ساتھ ساتھ اسلام اور مسلمانوں سے خاص ہمدردی رکھتے تھے۔ عقائد میں خالص مُوَحِّد تھے۔ اولیاء پرستی سے دور تھے۔ اسلام کو خالص دین توحید کی نظر سے دیکھنا چاہتے تھے۔ اس امر کا مظاہرہ متعدد مقامات پر النظرات میں اُن کے مضامین و مقالات میں ہوتا ہے۔

منفلوطی متعدد کتب و آثار کے مالک ہیں۔ ان میں سے بعض طبع زاد ہیں اور بعض دیگر زبانوں سے ترجمہ شدہ۔ اس کے علاوہ رسالہ المؤید میں جو شیخ علی یوسف کا جاری کردہ تھا، ہفتہ وار مضامین لکھا کرتے تھے۔ یہی مضامین بعد میں النظرات میں شامل کیے گئے۔

افسانوی دنیا میں العبرات منفلوطی کی ایک اہم کتاب ہے۔ النظرات کے برعکس اس کا صرف ایک حصہ ہے جو اخبار المؤید میں ہفتہ وار چھپتا رہا۔ العبرات کہانیوں کا مجموعہ ہے جن میں سے بعض فرانسیسی سے ترجمہ ہیں۔ منفلوطی کی زندگی انتہائی عسرت میں گزری۔ اس وجہ سے ان کے افسانوں میں ہماری ملاقات جگہ جگہ مُفلسوں اور عسرت زدہ لوگوں سے ہوتی ہے، دکھ، درد، عسرت، مفلسی اور زندگی کی بے رخی ان قصّوں کے عام موضوعات ہیں۔ ان میں وہ دردمندی بھی عنقا نہیں، جو ایک عسرت زدہ کا ورثہ ہوتی ہے۔ ان کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انھوں نے مصری ذوق کو لطیف اور پاکیزہ بنایا ہے قدیم اسلوب سے جدید اسلوب کی جانب رہنمائی کی ہے۔ مسجع و مقفیٰ عبارت کے بالمقابل کھلی اور آزاد نثر لکھنے کی تلقین کی ہے۔ انھوں نے مصر کی معاشرتی زندگی کی اصلاح کے بارے میں پے در پے مضامین سپردِ قلم کیے۔

مختصر یہ کہ اپنی پچاس سالہ زندگی میں انھیں کبھی بھی سکون میسّر نہ ہوا کیونکہ ان کے اقتصادی حالات سازگار نہیں تھے۔ کمائی کا ذریعہ صرف یہ تھا کہ ایک پرچہ میں لکھتے تھے اور وہیں سے کچھ پیسے ملتے تھے۔ طالب علمی کے زمانے میں انھیں خدیو عباس حلمی ثانی کی ہجو کرنے اور اسے رسالے میں چھپوانے کی پاداش میں قید کی با مشقت زندگی بھی گزارنی پڑی۔ اس طرح انھیں اس بات کا عملی تجربہ ہو گیا کہ جو لوگ آزادی کے لیے اپنی آواز بلند کرتے ہیں، ان پر کس کس قسم کے ظلم و ستم ڈھائے جاتے ہیں۔ منفلوطی صحافی اور ادیب دونوں اعتبار سے ایک مصلح

مبلغ کا کردار ادا کرتے ہیں۔ انھوں نے تخلیقی ادب میں اپنے اور قاری کے درمیان ایک ایسا رشتہ قائم کیا جس کے باعث وہ محبوب و محترم ہیں۔ انھوں نے اپنی تخلیقات جن لوگوں کے سامنے پیش کیں ان کے ساتھ شعبدہ بازی نہیں کی اور نہ ہی انھیں فریب میں رکھا۔

جبران خلیل جُبران

جبران دنیائے ادب میں سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں اور جدید مہجری عربی ادب میں ان کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ عربی ادب میں جبران نے ایسے نقش چھوڑے ہیں جو رہتی دنیا تک باقی رہیں گے۔ خلیل جبران کی پیدائش شمالی لبنان میں ایک سرسبز و شاداب وادی میں ہوئی۔ بشری خاندان کے اس چشم و چراغ کو بچپن ہی سے بے پناہ صلاحیتیں نصیب تھیں۔ شاید اسی لیے انھوں نے اپنا آبائی پیشہ اختیار کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ بشری خاندان کے اس غریب نادار اور لاچار گھر کا بھیڑ بکریاں چرانا ہی ذریعہ معاش تھا جو کہ نہ ہونے کے برابر تھا۔ جبران کے ماں باپ کا سارا اثاثہ یہی چند بھیڑ بکریاں تھیں یعنی ان کی کل کائنات جبران نے اپنی ماں کے ایماء پر اور اس کا سہارا لے کر اپنے محلّے کے قریب کے اسکول میں داخلہ لیا۔ اسکول میں ہی جبران نے اپنی صلاحیتوں کا مظاہرہ شروع کر دیا تھا۔ انھوں نے اپنی کاپیوں اور کتابوں کے خالی ورقوں پر مصوری کے نمونے بنا کر دوسروں کو اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ چونکہ جبران کی ذہنی اٹھان کچھ اور ہی تھی۔ اس لیے انھوں نے اپنی اور اپنے گھر کی مفلسی کے باوجود امریکہ جانے کی ٹھان لی۔ سفر کے اختتام پر والدہ اور بھائی بہن کی کڑی محنت کے باعث انھیں امریکہ کے ایک معیاری اسکول میں داخلہ مل گیا۔ اسکول میں ابھی تعلیم کے منازل طے ہی ہو رہے تھے کہ ان کی بہن کا انتقال ہو گیا اور اس کے بعد ان کی ماں اور بھائی بھی ہمیشہ کے لیے جدا ہو گئے۔ چنانچہ انھیں تعلیم کا سلسلہ منقطع کرنا پڑا۔

جبران نے اپنی معاشی حالت کو سدھارنے کے لیے مُصوّری کی طرف توجہ کی۔ اگرچہ دنیائے علم و ادب میں وہ پہلے ہی قدم رکھ چکے تھے۔ لیکن ان کی معاشی ضرورتیں بھی تھیں۔ ان کا ذہن اب زیادہ تر مصوری کی طرف منعطف رہا۔ اس سے بھی ان کو کچھ حاصل نہ ہوا کیونکہ مصوّری میں ابھی وہ ناتجربہ کار تھے۔ اسی لیے ان کے مصوّری کے نمونے جو کہ اپنے اعزا کی اموات کی وجہ سے اور غم و اندوہ کے نتیجے میں ظہور میں آئے تھے، لوگوں کو متاثر نہ کر سکے۔ اس دوہرے غم نے جبرؔان کو یاس و الم کی تصویر بنا دیا۔ جبران

بالکل ہی ٹوٹ جاتے اگر امریکہ کی ایک مالدار خاتون مس ماری ہائیکل ان کی حوصلہ افزائی نہ کرتیں۔ اس خاتون نے جبران کی ڈھارس بندھائی اور اس طرح ان کی کامیابی کی ابتدا ہوئی۔ انھوں نے اپنی مصوری کو پختہ بنانے کے لیے پیرس جانے کا عزم کیا اور اس ارادے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ماری ہائیکل ایک بہترین ذریعہ بن گئیں۔ پیرس میں جبران کے مصوری کے فن کو نہ صرف پختگی حاصل ہوئی بلکہ مختلف انجمنوں کی طرف سے بھی اس کی آبیاری ہوئی۔ اس طرح جبران نے اپنی فنی صلاحیتیں بھی اُبھاریں اور معاشی حالت بھی سدھار لی۔

۱۰ر اپریل ۱۹۳۱ء کو جبران کی وفات ہوئی۔ وہ دق کے مریض تھے۔ یہ ان کا خاندانی مرض تھا۔ اسی مرض کے سبب ان کے کئی اعزہ بھی موت کی آغوش میں چلے گئے تھے۔ جبران کی وفات پر امریکی عوام میں صفِ ماتم بچھ گئی۔ انھوں نے دور دور تک ان کا سوگ منایا۔ ۱۴ر اپریل کو انھیں ایک گرجا کے قریب قبرستان میں دفنایا گیا۔ لیکن چونکہ ان کو اپنے وطنِ عزیز سے محبت اور عشق تھا اس لیے چار ماہ کے بعد ۲۱ر اگست ۱۹۳۱ء کو ان کی نعش کو لبنان لے جایا گیا۔ لبنان کے عوام نے اپنے وطن کے عظیم فرزند کو جس طرح نذرانۂ عقیدت پیش کیا وہ وہاں کی تاریخ میں اپنی مثال آپ ہے۔

جبران یورپ میں رہ کر بھی اپنے وطن لبنان کو نہ بھول سکے۔ انھوں نے اپنے قیام یورپ کے دوران تین بار اپنے وطن کی زیارت کی۔ ان کے دل میں حبِ وطن کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ شاید اسی وجہ سے لبنان کی زبوں حالی سیاسی حالات اور سماج ابتری پر خون کے آنسو رو لیتے تھے۔ جبران سرمایہ داروں، زر پرستوں، مذہبی رہنماؤں کے خلاف تو تھے ہی لیکن وہ اپنی قوم کے لیے بھی جو غلامی اور ذلت کی وجہ سے اپنی قوتِ ارادی کھو چکی تھی، نفرت کا جذبہ رکھتے تھے۔ ان حالات میں جبران اپنے ادب کے دوسرے دور میں داخل ہو گئے یعنی ان کے تخلیقی عناصر میں بغاوت آگئی۔ پہلے دور میں وہ یاس والم اور غم واندوہ کی تصویر تھے اور اب باغی ہو گئے۔ اپنے ملک پر توڑے جانے والے مظالم اور حوادث، غلط رسم و رواج، بے جا بندشوں کی وجہ سے جبران کا دل بےچین ہو جاتا تھا اور وہ چیخ پڑتے تھے۔

جبران دنیائے علم وادب کا ایک ایسا درخشاں ستارہ تھے جو تا ابد چمکتا رہے گا۔ وہ فلسفی، شاعر اور افسانہ نگار کے علاوہ مصوّر بھی تھے۔ ان کی تحریروں میں متضاد کیفیتوں کی عکاسی کچھ اس طرح ہوتی ہے کہ وہ ایک مربوط اور ہم آہنگ عبارت کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ یہ ان کا فنی کمال ہے کہ ان کی تحریر میں ایک طرف رنج والم، یاس و ناامیدی اور کرب ناک آہیں آسمان کو چھو لیتی ہیں تو دوسری جانب وہ محبت اور رومانیت سے معمور ہوتی ہیں۔

ان کی انگریزی تحریروں میں وہ تلخی نظر نہیں آتی ہے جوان کے دوسرے دور کی عربی تصانیف میں محسوس ہوتی ہے۔ ان کی انگریزی تحریریں محبت کی بنیادوں پر قائم ہیں اوران میں زندگی کا حقیقی سکون اور شگفتگی ملتی ہے۔ انگریزی کی قابل فخر تصنیف دی پروفٹ (The Prophet) میں جبران نے ایک ایسا ماحول پیش کیا ہے جو اطمینان بخش اور فرحت افزا ہے۔

جبرآن ایک طرف ابن سینا ابن الفارض، ابوالعلا المعری اور امام غزالی سے متاثر تھے اور دوسری طرف ولیم بلیک اور نیٹشے کے حلقۂ بگوش تھے۔ انگریزی کے بلند پایہ شاعر کیٹس کے بلند خیالات اور اعلیٰ افکار شعاعیں بھی ان کی تحریروں پر ضوافگن ہیں۔ ولیم بلیک بھی جبرآن جیسے حالات اور فرسودہ رسم ورواج سے گزرا تھا۔ اسی لیے جبرآن نے ولیم بلیک کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا اور اس کی سرکشی وبغاوت کو پسند کرتے تھے۔

منفلوطی اور جبران کی ادبی کاوشوں کا تجزیہ

عربی ادب کے نقطۂ نظر سے منفلوطی اور جبرآن کا دور ایک دورا ہا تھا جہاں قدیم اور جدید کا تصادم ہوا۔ کچھ لوگ نئی اقدار کو پسند کر رہے تھے جب کہ بعض دوسرے لوگ ادب کی پرانی قدروں سے وابستہ رہ کر دین وایمان خیال کرتے تھے۔ قاسم امین اور عقاد ادب میں موخرالذکر گروہ کے ترجمان تھے جب کہ منفلوطی، زیات اور ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا تعلق اول الذکر گروہ سے تھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ ان تینوں نے ازہر میں تعلیم پائی تھی۔ جو پرانی اقدار کا علمبردار تھا۔ ازہری طرز تحریر کی ممتاز خصوصیت مرادفات کی بھرمار اور تکرار تھی۔ یہ خصوصیت اگرچہ منفلوطی کے یہاں بھی ملتی ہے۔ تاہم ان کے یہاں اس کی مقدار دیگر ازہریوں سے بالمقابل قلیل ہے۔ الانشاء العصری اسی عہد کی تصنیف ہے اس کے مولف محمد ذکی الدین ہیں۔ یہ انھوں نے معلم اور تلمیذ دونوں کے لیے لکھی ہے۔ لیکن اپنے کلام کے جو نمونے پیش کیے ہیں وہ مقفّٰی اور عبارت سے اس قدر بھرپور ہیں کہ طبیعت اکتا جاتی ہے۔ اس سے اس دور کا ادبی ماحول بخوبی عیاں ہو جاتا ہے۔ منفلوطی اور ان کے ہمنواؤں نے اس میں ترمیم تو ضرور کی مگر اُسے سرے سے بدل نہ سکے اور بعض مقامات پر وہ خود بھی اس کا شکار ہو گئے اور یہ غالباً جامعہ ازہر کی دین ہے۔ مثلاً کالوائل ا اُوتی دیباجة مشرقة لغة موسیقة۔ ازہریوں کی طرح منفلوطی کا زور بھی زیادہ تر طوالت مترادفات پر مبنی تھا۔

ادیب اور انشاء پرداز سماج کا ایک حصّہ ہوتا ہے۔ اِس لیے اس کا اس سے دامن بچانا خود کو دھوکہ دینا ہے۔ اِس حقیقت کے پیشِ نظر مغربی ادب میں معاشرتی اور سماجی اصطلاحات بکثرت نظر آتی ہیں۔ یہ سماجی اور معاشرتی اثر ایسا ہے کہ مصر کے حساس ادباء اس سے اپنا دامن نہ بچا سکے۔ جدید ادیبوں نے جن میں جبرآن اور منفلوطی شامل ہیں، مغرب کا یہ صحت مند اثر خاص طور پر قبول کیا۔

مغرب نے جہاں زندگی کے اور بہت سے طور و طریق تبدیل کر دیے ان میں سے ایک ادب بھی تھا۔ اب تک دیگر زبانوں کی طرح عربی میں بھی وزن اور قافیہ کی شاعری رائج تھی۔ لیکن مغربی تہذیب و تمدّن اور ثقافت سے پہلی مرتبہ اس معاملے میں متاثر ہوئے۔ مغربی ادب میں بے وزن و قافیہ شاعری کا رجحان عام تھا بہت سے عربی شعراء اِس تحریک کا اثر قبول کیے بنا نہ رہ سکے۔ علاوہ شعر و سخن کے مغربی ادب کی ممتاز خصوصیت علمی اور تحقیقی مضامین اور مسلسل سوانح عمریوں کی تحریر ہے۔ ان رجحانات کا اثر بھی عربی علم و ادب پر پڑا۔

اس دور کے مغربی اثرات بیانیہ تاریخ، زبان و ادب کی تاریخ، ناول، مختصر افسانہ اور مقالات نیز دیگر زبانوں بالخصوص فرانسیسی سے عربی میں مفید مضامین اور قصص و حکایات کے ترجمے میں ہویدا ہیں۔ مغربی اثر ہی سے علمی اور سائنٹفک طور پر لغات کی تدوین عمل میں آئی۔ تاریخ نویسی کے ضمن میں جرجی زیدان کا نام پیش کیا جا سکتا ہے جنھوں نے "تاریخ التمدن الاسلامی" پانچ اجزاء میں لکھ کر تاریخ میں حقیقت نگاری کو داخل کیا۔ زیاّت نے "تاریخ الادب العربی" لکھ کر مختلف ادوار میں عربی زبان و ادب کے اتار چڑھاؤ کا خاکہ کھینچا۔ جارجی زیدان نے تاریخی ناول لکھ کر اسلامی معاشرے کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ منفلوطی اور خلیل جبّران نے مختصر افسانے لکھ کر مغربی ادب سے اپنے ہم وطنوں کو روشناس کرایا۔ مغربی اثر سے بچّوں کے لیے جدید پرائمر لکھے گئے۔ شعر و شاعری میں وطنی اور قومی اشعار لکھے گئے جو مصری اطفال کے لیے قومی ترانہ بن گئے۔

جبرآن کی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ وہ لبنان میں پیدا ہوئے، پیرس میں تعلیم پائی۔ پھر اپنے اہلِ خاندان کے ساتھ امریکہ منتقل ہو گئے۔ وہاں جا کر بھی ان کی مشکلات کا خاتمہ نہیں ہوا۔ بلکہ انھیں سخت جدوجہد کی زندگی گزارنی پڑی۔ ان کی زندگی میں کئی حادثات پیش آئے۔ ٹی۔بی کا مرض ان کے خاندان میں پایا جاتا تھا۔ اِس مرض میں ان کے کئی قریبی اعزّہ کا انتقال ہو گیا۔ جس لڑکی سے وہ محبّت کرتے تھے اِس سے ان کی شادی نہ ہو سکی۔ کیونکہ اِس کے والدین نے اس کی شادی

ایک امیر آدمی کے ساتھ کر دی۔ لڑکی اس شادی سے خوش نہیں رہی اور چند سال کے بعد اس کی وفات ہو گئی۔ ان حادثات نے جبران کی زندگی میں زہر گھول دیا۔ وہ فطرتاً ایک حساس اور جذباتی آدمی تھے۔ اس غم و حزن سے ان کا ادب متاثر ہوا اور اس میں قنوطیت اور یاسیت کا عنصر پیدا ہو گیا۔

۱۹۰۴ء سے ۱۹۱۴ء تک کا زمانہ جبران خلیل جبران کی ادبی اور فنی زندگی کا پہلا دور ہے۔ اس دور میں جبران بیک وقت مصور اور ادیب کی حیثیت سے نمایاں ہوتے ہیں۔ ان کی تمام تر فنی زندگی عبارت ہے مصوری اور ادبیت سے۔ اس دور کی تخلیقات وہ نگارشات ہیں جنھیں جبران رسالہ المہاجر میں ۱۹۰۴ء سے ۱۹۰۸ء تک شائع کراتے رہے۔ اس دور کی باقاعدہ ادبی تصانیف یہ ہیں: الأجنحۃ المتکسرۃ، الأرواح المتمردۃ، دمعۃ وابتسامۃ، الموسیقی اور عرائس المروج۔

۱۹۱۴ء سے ۱۹۲۳ء تک کا زمانہ جبران کی ادبی زندگی کا دوسرا دور ہے۔ اس دور کی تصانیف میں المواکب، العواصف اور البدائع والطرائف شامل ہیں۔

۱۹۲۳ء سے ۱۹۳۱ء تک کا زمانہ جبران کی ادبی زندگی کا تیسرا اور آخری دور ہے۔ درحقیقت جبران کی ادبی زندگی کے صرف دو ہی دور ہیں، تیسرا دور صرف نام کا ہے۔ اس دور کا آخری عربی مضمون ملک البلاد وداعی الغنم ہے۔ یہ مضمون نیویارک کے ایک عربی جریدہ السائح میں ۱۹۳۱ء میں اس وقت اشاعت پذیر ہوا جب جبران اس دنیا میں نہ تھے۔ جبران کے تیسرے ادبی دور کو اس لیے برائے نام ادبی دور قرار دیا جاتا ہے کیونکہ البدائع والطرائف کے بعد جبران کی کوئی بھی باقاعدہ تصنیف منظرِ عام پر نہیں آئی اور یوں تو العواصف (۱۹۲۰ء) ہی پر ان کا تصانیف کا سلسلہ اختتام کو پہنچ چکا تھا۔

جہاں تک باقاعدہ تصانیف سے باہر جبران کی ادبی سرگرمیوں کا تعلق ہے۔ انھوں نے مضامین اور تخلیقات کے رنگ میں بوسٹن میں رسالہ المہاجر کی اشاعت میں مدد کی۔ المہاجر کے علاوہ جبران نے جس عربی رسالہ کی قلمی معاونت کی وہ مجلہ الفنون ہے۔ اس رسالے کی بدولت ازسر نو جبران کا تعلق عرب دنیا سے قائم ہو گیا۔ رسالہ الفنون زیادہ دیر تک نہ چل سکا اور اس کی جگہ السائح نے لی۔ جبران اس میں بھی کچھ نہ کچھ لکھتے رہے۔ جبران کی ادبی سرگرمیوں میں الرابطۃ القلمیۃ (جو کہ ۱۹۲۰ء میں وجود میں آیا) کو زبردست دخل حاصل ہے۔ الرابطۃ قلمیہ کے بانی جبران خلیل جبران، میخائیل نعیمہ، نسیب عریضہ، رشید ایوب، ندرہ حداد، ولیم کتسفلیس، ایلیا ابو ماضی اور رشید الباحوط تھے۔ ان سب نے جبران کو اس رابطہ کا سربراہ مقرر کیا تھا۔ یہ قلمی رابطہ مہجری ادب کے ارتقاء میں مرکزی حیثیت

رکھتا تھا۔ اس کی بدولت ادب میں ایک انقلاب برپا ہوگیا اور وہ فنون لطیفہ کا ایک کارنامہ مانا جانے لگا۔ اس ادب میں افکار و خیالات، شعور و احساسات، نغمات اور انسانی جذبات کا وہ بے پناہ سمندر موجزن تھا جو وجدان کی حدود کو پار کر جاتا ہے۔

جبران پیرس بحیثیت ایک طالب علم کے جاتے ہیں اور وہاں کے فن اور ادب سے آشنا ہوتے ہیں۔ اب وہ اپنے جذبات و احساسات کو نہ صرف مصوری میں بلکہ انشاء پردازی میں بھی پیش کرتے ہیں۔ اسی زمانے میں انھوں نے اپنا پہلا ناول الاجنحۃ المتکسرۃ لکھا۔ یہ جبران کی اپنی ابتدائی محبت کی کہانی ہے۔ اس میں شعوری طور پر ذاتی جذبات و خواہشات کا اظہار ہوتا ہے۔ الاجنحۃ المتکسرۃ میں لوگوں اور بالخصوص پادریوں کی خود غرضیوں پر سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔ عربی ادب میں غالباً جبران ایک ایسے ادیب ہیں جنھوں نے مذہبی ٹھیکہ داروں کے خلاف افسانے قلمبند کر کے ان کی حقیقت اور اصلیت عوام کے روبرو کھولی ہے اور اس لحاظ سے وہ حقیقی معنی میں سماج کے نیچے تلے اصولوں کے باغی اور انقلابی ہیں۔ ان کا ایک اور ناول عرائس المروج ہے۔ یہ تین طویل افسانوں پر مشتمل ہے۔ پہلی کہانی رماد الاجیال والنار الخالدۃ دوسری مرتا البانیۃ اور تیسری یوحنا المجنون ہے۔

دمعۃ وابتسامۃ یہ کتاب چھپن (۵۶) نثری قصائد پر مشتمل ہے۔ یہ اُن قصائد کا مجموعہ ہے جو جریدہ المھاجر کے لیے لکھے گئے تھے۔ ان میں ان کی زندگی کی مکمل تاریخ ملتی ہے۔ یہ کتاب جبران کی زندگی کی آئینہ دار ہے۔ دمعۃ وابتسامۃ انسان کے جبر و تشدد کا بھرپور بیان ہے۔ اس میں آنسو اور مسکراہٹ کے مابین سماج کی ان بے انصافیوں اور غلط رسم و رواج کا بیان ہے جن میں اہل علم بری طرح گھرے ہوئے ہیں۔ اس افسانوی مجموعے میں ادیب ظاہری مجرم سے زیادہ اس سماج کو مجرم گردانتا ہے جو ایک شریف اور باحیا جوان کو چوری چکاری پر مجبور کرتا ہے۔

الارواح المتمردۃ، جبران اپنی اس تصنیف کو میری ہاسکل کے نام ان الفاظ میں معنون کرتے ہیں۔

> "اس روح کے نام جو میری روح سے گھل مل گئی ہے، اس دل کے نام جس کے رموز و اسرار میرے دل میں ٹپکے ہیں۔ اس ہاتھ کے لیے جنھوں نے میرے جذبات کا شعلہ بھڑکایا ہے۔ یہ کتاب منسوب کرتا ہوں۔

الارواح المتمردۃ: چار مختصر افسانوں پر مشتمل ہے: (۱) وردۃ الھانی (۲) صراخ القبور۔

(۳) مضجع العروس اور (۴) خلیل الکافر۔

المواکب: جبرآن نے المواکب قصیدہ بھی اپنی یادگار چھوڑا ہے۔ یہ قصیدہ ۲۳۰ ابیات پر مشتمل ہے اور اس میں جبرآن کے فلسفیانہ مزاج کی جھلک نظر آتی ہے۔ اس کے دو سر ہیں، ایک بحر بسیط کا اور دوسرا بحر رمل مخرد کا۔ المواکب کے موضوعات کا محور خیر وشر، حقیقتِ وجود، رنج ومسرت، مذہب، معرفت، حریت، سنگدلی، محبت ورحمت، سعادت، موت اور ابدیت ہیں۔

العواصف: یہ مقالات کا مجموعہ ہے۔ اس میں جبرآن نے ان امور سے بحث کی ہے جن سے قوم کی وحدت مضبوط ہو اور ان کوائف کا بیان ہے جو اقوام کو پیش آتے ہیں۔ بعد ازاں رومن، یونانی اور عربی تہذیبوں کا مقابلہ ہے لیکن ان میں فرانسیسی ثقافت انھیں سب سے زیادہ پسند اور ان کے لیے سب سے زیادہ حیران کن ہے۔

البدائع والطرائف: یہ کتاب جبران کی مستقل تصنیف نہیں ہے۔ بلکہ مختلف مضامین کا مجموعہ ہے جو رسائل ومجلات کے لیے مختلف اوقات میں قلم بند کیے گئے تھے۔ اس کتاب میں جبران کے ہاتھ کی بنی ہوئی کچھ قدیم شعراء کی خیالی تصاویر بھی ہیں۔

الموسیقی: اس کتاب میں جبرآن محبوبہ کی طرح الموسیقی پر گفتگو کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ کس طرح موسیقی طبیعت پر اثر انداز ہوتی ہے۔ یہ جذبات اور ماضی کی یادوں کا سرچشمہ ہے۔

جبرآن کی طرح منفلوطی نے بھی افسانے لکھے ہیں اور ان ہی کی طرح اپنے افسانوں میں غریب طبقے کی حمایت کی ہے۔ انھیں بھی جبرآن کی طرح غریب طبقے سے خاص طور پر پیار تھا اور خصوصاً عورت سے بے پناہ ہمدردی تھی۔ منفلوطی نے عربی ادب میں جو اہم تصانیف یادگار چھوڑی ہیں۔ ان میں سے ایک النظرات ہے۔ یہ اُن کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو وہ شیخ علی یوسف کے جاری کردہ جریدہ المؤید میں پابندی کے ساتھ لکھتے تھے۔ اس میں بعض ایسے مضامین بھی شامل ہیں جنھیں انھوں نے غیر ملکی زبانوں سے عربی میں منتقل کیا ہے۔ ان مقالات میں سے بعض علمی نوعیت کے ہیں اور بعض کے موضوعات ادبی یا پھر معاشرتی ہیں۔ عربی ادب میں دراصل اسی کتاب پر منفلوطی کی شہرت وعظمت کا دار ومدار ہے۔

العبرات: ان کی دوسری کتاب العبرات ہے جو کہانیوں کا مجموعہ ہے۔ ان میں سے کچھ کہانیاں فرانسیسی سے ماخوذ ہیں اور کچھ طبع زاد ہیں۔ یہ اپنے نام کی طرح آنسوؤں اور آہوں کا مجموعہ ہے جس سے منفلوطی کے

مزاج اور افتادِ طبع کا بھرپور اندازہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے چند غیر ملکی کتابوں کو بھی بڑی کاوش سے عربی قالب میں ڈھالا ہے۔ ان میں اشعار فی سبیل التاج اور الفضیلۃ شامل ہیں۔

اشعار فی سبیل التاج: فرانسیسی ناول نگار فرانسوا کوبیہ کے ڈرامائی افسانے کا عربی روپ ہے اور الفضیلۃ یا بول و ورجینی نام کے دو عاشق و معشوق کی کہانی ہے۔

ماجد ولین: یہ فرانسیسی زبان کے ناول کا ترجمہ ہے جس میں اسٹیفن اور اس کی محبوبہ ماجدولین کی ناکام محبت کا بیان ہے۔ یہ ایک جرمن قوم کے دو آدمیوں کی دکھ بھری کہانی ہے جنھوں نے زندگی میں کبھی بھی خوشی کا منھ نہیں دیکھا اور بالآخر دونوں حسرت اور مایوسیاں لے کر اس جہاں سے رخصت ہوگئے اس ناول کے انتخاب سے منفلوطی کے ذہن اور مزاج کا پتہ چلتا ہے۔

الشاعر: یہ منفلوطی کی اپنی تخلیق نہیں ہے بلکہ اس عربی ڈرامے کی افسانوی شکل ہے جسے ڈاکٹر محمد عبدالسلام جندی نے فرانسیسی زبان سے عربی میں ڈرامائی شکل عطا کی تھی۔ افسانہ "الشاعر" شعرا اور شعراء کے متعلق ہے اس لیے اس کی تقدیم اور انتساب بھی شعراء کے نام ہے۔

مختارات المنفلوطی: یہ منفلوطی کے ذریعہ عربی ادب کے شہ پاروں کا انتخاب ہے۔ یہ انتخاب دو حصّوں میں تقسیم ہے۔ پہلا حصّہ نثر کا اور دوسرا نظم کا ہے۔ نثر قدیم و جدید شہ پاروں پر مشتمل ہے اور یہی کیفیت شعر و سخن کے حصّے کی ہے۔ اس میں جو شئے منفلوطی کی اپنی ہے وہ انتخاب کے شروع میں ان کا طویل مقدمہ ہے۔

قنوطیت منفلوطی اور جبرآن کے ادب کا مشترک عنصر ہے۔ لیکن دونوں کا ماحول اور پس منظر جداگانہ تھا۔ منفلوطی مسلمان تھے اور ان کی تعلیم روایتی انداز پر ہوئی تھی۔ اس کے برخلاف جبران عیسائی خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ لیکن خود بڑی حد تک مذہب سے آزاد تھے اور ان کی تعلیم جدید طرز پر ہوئی تھی۔ منفلوطی کے یہاں جذبات کی وہ شدّت نہیں پائی جاتی جو جبرآن کے یہاں پائی جاتی ہے۔ طبائع پس منظر اور تعلیم کے اس اختلاف نے دونوں کو متاثر کیا ہے اور ان میں کئی لحاظ سے اختلاف پیدا کر دیا ہے۔ جبرآن ادیب اور انشاء پرداز ہونے کے علاوہ مصوّر اور شاعر بھی تھے۔ جب کہ منفلوطی نے اپنے فن کا مظاہرہ افسانوں کے علاوہ مقالات میں بھی کیا ہے۔

محمد اقبال حسین

خلیل مطران

اور

جدید عربی شاعری

جن شعراء نے عربی شاعری کو دورِ جدید میں جدید روایات، افکار و نظریات، تخیل کی بلند پروازی اور جمالیاتی عناصر سے ایک نئی جہت عطا کی، ان میں خلیل مطران کا نام پیش پیش ہے۔ اگرچہ ان کا شمار اس عہد کے ممتاز شعراء حافظ اور شوقی کے ساتھ کیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنے دونوں معاصرین[1] سے شاعری میں جدت، ندرت، تخیل کی رنگینی اور دوسرے محاسن شعری کی وجہ سے بہت آگے ہیں۔ بقول طٰہٰ حسین "خلیل مطران معاصر عربی شاعری کے قائد اور معاصر شعراء کے استاذ ہیں۔"

حالاتِ زندگی :- جدید عربی شاعری کے معمار خلیل مطران ۱۸۷۲ء میں بعلبک کے مقام پر پیدا ہوئے۔ ان کے والد خالص تاجرانہ مزاج رکھتے تھے اس لیے کہ ان کا تعلق تاجر خاندان سے تھا۔ البتہ خلیل مطران کی ذہنی بالیدگی اور شعری ذوق پر ننھیال اور والدہ کے ادبی ذوق، شاعرانہ صلاحیت اور مزاج کا اثر بہت زیادہ پڑا۔ باوجودیکہ ان کے والد ان کو تجارت کے پیشہ سے وابستہ کرنا چاہتے تھے پھر بھی مطران کی دلچسپی شعر و ادب سے ہی رہی اور ان کے اس شغف و دلچسپی سے مجبور ہو کر ایک دن ان کے والد نے کہا۔ "اس فن کو خیرباد کہو، اس لیے کہ ہم نے کسی شاعر کے جسم پر قمیص بھی نہیں پایا۔"

جناب محمد اقبال حسین لکچرر شعبۂ عربی سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ فارن لنگویجز، حیدرآباد

ان کے والدین کے ذوق و مزاج میں اس قدر تفاوت کے باوجود گھر کا ماحول پر سکون اور خوش گوار تھا، خاندان کے اس خوشگوار ماحول کا اثر خلیل مطران کی ذات و شخصیت پر بھی پڑا۔ چونکہ مال و دولت کی فراوانی، زندگی کی آسائش کے سامان اور خاندان کے لوگوں کی خوش مزاجی انسان کی تربیت اور نفسیات پر گہرے نقوش چھوڑتے ہیں۔ خلیل مطران کی ذہنی بالیدگی، تربیت اور نشو و نما پر بھی اس کے ایسے اثرات مرتب ہوئے کہ ان کی ذات میں بیباکی، قوت فکر، صلابت رائے، خوش اخلاقی، خوش مزاجی، ذہنی و فکری بلندی اعلیٰ درجہ کی پیدا ہوئی۔ گرچہ معاشرتی، اجتماعی اور سیاسی کشیدہ ماحول افلاس و غربت اور ظلم و بربریت کے ماحول نے ان میں بعد میں قنوطیت بھی پیدا کر دی، جس کے اثرات ان کی رومانوی شاعری میں واضح ہیں۔

خلیل مطران کو ممتاز و مستند شعراء کے کلام یاد کرنے کا شوق اوائل عمر ہی سے تھا وہ آٹھ سال کی عمر کے تھے کہ نیند کی حالت میں شعر پڑھا کرتے تھے۔ جس کے نتیجہ میں ان کی بہن جو اسی کمرہ میں محو خواب ہوتیں بیدار ہو جاتی تھیں۔ اس کی شکایت والدین سے کی تو اس کی وضاحت کرتے ہوئے خلیل مطران نے کہا۔ "یہ میرے دست قدرت سے باہر ہے۔ خواب میں آجاتے ہیں میں کیا کروں۔"

خلیل مطران کی ابتدائی تعلیم شہر زحلہ میں ہوئی۔ اس کے بعد ان کے والد نے انھیں بیروت بھیج دیا۔ الکلیتہ البطریکیہ سے منسلک ہو کر انھوں نے باقاعدہ تعلیم کی اور نامور استاذ ابراہیم الیازجی جنھوں نے تورات کا عربی میں ترجمہ کیا ہے، کی خاص توجہ سے شعر و ادب اور انشاء پردازی میں ملکہ حاصل کیا اور فصیح و بلیغ عبارت لکھنے کا سلیقہ ان ہی سے سیکھا، خاص طور سے صحافت کی زبان جو فصاحت و بلاغت کی پابند نہیں ہوتی۔ لیکن خلیل مطران کی صحافتی تحریر بھی رکیک الفاظ اور غیر فصیح تعبیرات سے پاک ہوتی ہے۔ وہ صرف ابراہیم الیازجی کے فیضان تربیت کا نتیجہ ہے۔

شعری ذوق خلیل مطران کی فطرت میں تھا۔ موزوں طبیعت، شاعرانہ احساس، معاشرتی و اجتماعی زندگی کے واقعات سے اثر قبول کرنے کی صلاحیت ایسی تھی کہ ارد گرد کے ماحول کے اثرات سے متاثر ہو کر اپنے خیالات کا اظہار شعری پیرایہ میں کہنے پر مجبور تھے وہ زیادہ دنوں تک پیرس کی سرزمین پر قیام نہیں کر سکے۔ ان کی بیتاب انقلابی روح انھیں مصر لے آئی۔ اس لیے کہ مصر ہی ایسا ملک اور ایسی سرزمین تھی جہاں وہ اپنے قلم کا جوہر دکھا سکتے تھے اور اپنی شاعری کے ذریعہ ادب و زندگی میں ایک نئی روح پھونک سکتے تھے۔ جب مطران ۱۸۹۲ء میں مصر آئے تو مصری صحافت پورے عالم عرب پر چھائی ہوئی تھی۔ الاہرام اور المقتطم جیسے اہم اخبارات شائع ہو رہے تھے۔ المؤید کا اجراء بھی اسی دور میں ہوا تھا۔

سلیم تقلا کے انتقال سے الاہرام کے صحافتی معیار کو برقرار رکھنا ان کے بھائی بشارہ تقلا کے لیے دشوار ہوگیا۔ بشارہ تقلا نے خلیل مطران کو الاہرام کے ادارتی بورڈ میں شمولیت کی دعوت دی، خلیل مطران سلیم تقلا کی موت پر مرثیہ بھی کہہ چکے تھے جس کی ہر طرف دھوم تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کو الاہرام کی ادارت کا عہدہ دیا گیا اور وہ ۱۸۹۲ء تا ۱۹۰۰ء تک اس سے مختلف حیثیتوں سے وابستہ رہے لیکن نہ معلوم کیوں ۱۹۵۰ء میں الاہرام نے ایک کتاب شائع کی، جس میں اس کے مدیروں کی درج شدہ فہرست میں خلیل مطران کا نام نہیں ہے۔ (الاھرام، مصوفی ۷۵ عاما ملحق عام ۱۹۵۰)

خلیل مطران نے الاہرام سے سبکدوش ہو کر ۱۹۰۰ء میں ایک پندرہ روزہ علمی وادبی جریدہ المجلۃ المصریۃ کے نام سے جاری کیا جو ۹۶ صفحات پر مشتمل علمی وادبی حیثیت سے معیاری جریدہ سمجھا جاتا تھا لیکن ایک سال سے کچھ زائد مختصر مدت میں مالی بحران کی وجہ سے اس کی اشاعت موقوف ہوگئی۔ خلیل مطران ۶ر فروری ۱۹۰۳ء کو دوسرا جریدہ الجوائب المصریۃ کے نام سے نکالا جس میں سیاسی موضوعات کی کثرت ہوتی تھی یہ بھی ۱۹۰۸ء تک ہی جاری رہ سکا اور یہیں سے مطران کی صحافتی زندگی کا خاتمہ ہوگیا۔

خلیل مطران کو فن ڈرامہ سے بھی دلچسپی تھی۔ بیسویں صدی کی ابتداء میں انھوں نے شیکسپیر کے ڈرامے اوتھیلو، مکبتھ، ھیملت، تمپست وغیرہ کا ترجمہ عربی میں کیا اس کے علاوہ بعض جرمن ناول اور فرانسیسی ڈراموں کو بھی عربی زبان میں منتقل کیا۔ اس نے ڈرامے کے فن کو اس لیے ترجیح دی کہ اس کے خیال میں ڈرامانگاری عربی میں بالکل ابتدائی مرحلہ میں تھی اور کسی زبان میں کسی فن کی ترویج و ترقی کے لیے ابتداء میں دوسری زبانوں کی معیاری تخلیقات کا ترجمہ ضروری ہے اس کے فن کو روشناس کرانے اور اس کی ترویج و ترقی میں بڑی مدد ملتی ہے۔

۱۹۴۷ء میں حکومت مصر نے اس کے شعری وادبی خدمات کے اعتراف میں مجلس منعقد کی جس میں عالم عرب کے نامور ادباء وشعراء شریک ہوئے۔ خلیل مطران کی شاعرانہ عظمت اور اس کی شاعری کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے انھیں "شاعر القطرین" اور "شاعر الأقطار العربیۃ" کے لقب سے نوازا گیا۔

شاعری: خلیل مطران کا دیوان پہلی بار ۱۹۰۸ء میں ایک مقدمہ کے ساتھ منظر عام پر آیا۔ اس مقدمہ میں اس نے فن شعر سے متعلق اپنی رائے اور نظریات کا اظہار کیا ہے اور وہی دیوان اس مقدمہ کے ساتھ ۱۹۴۹ء میں بھی شائع ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فن شعر سے متعلق مطران کے خیالات

ابتدا میں تھے وہی اخیر تک قائم رہے۔

خلیل مطران نے اپنے مقدمہ میں دو اہم نکات کی جانب اشارہ کیا ہے اور کہا کہ ذات یا شخصیت یا قوم کے معاشرتی و سماجی حالات جس سے انسانی زندگی دوچار ہوتی ہے، اس کی تصویر کشی و عکاسی کا نام شاعری ہے اور یہ بھی کہا کہ ان خیالات کے اظہار کے لیے اس نے قدیم شعرا کی زبان و تعبیرات کا سہارا لیا ہے۔ بارودی شوقی اور حافظ کے مسلک کو اختیار کیا ہے لیکن شعری محاسن پیدا کرنے کی غرض سے اس میں جدت بھی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مشکل تعبیرات اور پیچیدہ تراکیب کو جدید معاشرتی زندگی کی عکاسی کے لیے نامناسب قرار دیا ہے۔ اسی بنیاد پر اس نے اسلوب اور طرز ادا میں عصری ذوق کی رعایت کرتے ہوئے بسا اوقات ایسے الفاظ اور تراکیب کا استعمال کیا ہے جو بظاہر مانوس، عام اسلوب اور استعارات معلوم نہیں ہوتے ہیں۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ خلیل مطران خیالات و افکار کے ساتھ زبان و بیان کے میدان میں بھی جدت پیدا کرنے میں بارودی شوقی اور حافظ سے یک گونہ سبقت لے گیا ہے۔ پھر بھی بقول اس کے عربی زبان کے قواعد اور اصول پر عمل کرنے کی پوری کوشش کی ہے اور زبان کے معیار کو برقرار رکھا ہے۔ اس کی رائے شعر کے سلسلہ میں یہ بھی ہے کہ شعر وقت اور حالات کا ترجمان ہوتا ہے۔ شاعر الفاظ، قافیہ اور وزن کا پابند نہیں ہوتا ہے بلکہ شاعر اپنے خیالات کے اظہار کے لیے الفاظ کے استعمال، وزن اور قافیہ کے اختیار کرنے میں آزاد ہے لیکن اس کی رائے یہ بھی ہے کہ کسی بھی قصیدہ میں وحدت معانی ضروری ہے اور نقّاد کو کسی بھی قصیدہ کے محض جزئیات پر نظر نہیں رکھنی چاہیے بلکہ پورے قصیدہ کے محاسن شعری پر غور کر کے اس کے معیار کا فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس کا خیال ہے کہ شعر کو شاعر کے احساسات کا ترجمان ہونا چاہیے اس لیے کہ شعر میں جدت اور اس میں انفرادیت اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب شعر شاعر کی زندگی، حقائق اور خیال کی باہم آمیزش سے رعنائی جمال پیدا کر رہا ہو۔ شاعر کے احساسات معاشرتی زندگی میں پیش آنے والے واقعات و حادثات کی ترجمانی کر رہے ہوں۔ وہ معاشرہ جس میں شاعر زندگی گزار رہا ہے اس کی تہذیبی ثقافتی ترقی، انقلاب اور تبدیلی کا شدید احساس رکھتا ہو۔ شاعر میں تصور و تخیّل کی اعلیٰ قوت ہو تاکہ تخیل کی رنگینی سے عقل و سماع پر جادو کا اثر ڈال سکے اور شعر کی وہ جمالیاتی کیفیت اور عنصر فنی حیثیت سے نہایت مؤثر فن کا جادو جگا سکے۔ خلیل مطران نے شعر کے سلسلہ میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس کی شاعری ان کا ترجمان ہے۔

شاعری میں رومانیت: خلیل مطران فرانس کے دوران قیام رومانوی ادب سے متاثر ہوا۔ اس نے اس کے نظریات اور شعر میں گہرے نقوش چھوڑے۔ رومانوی شاعری اور ادب سے متاثر ہونے کی بنیادی وجہ یہ ہوئی کہ حکومت وقت کے ظلم و تشدد اور معاشرہ و سوسائٹی پر ظلم و استبداد کے خلاف آواز بلند کرنے پر اس کو ملک بدر ہونا پڑا تھا۔ آزادی و حریت کی فضا میں اسے سانس لینے کا موقع نہیں دیا گیا۔ حساس شاعر کے قلب و دماغ پر محبوب سرزمین اور دل کی گہرائیوں سے محبت کرنے والے افراد سے جدا ہونے کا غم ایسا چھایا تھا کہ اس کو اپنے دل کی ترجمانی اسی شاعری میں نظر آئی۔ یہ حقیقت ہے کہ حالات کی ستم ظریفی سے انسان حزن والم کا شکار ہو جاتا ہے اور ایک حساس دل اس قدر یاس و ملال محسوس کرتا ہے کہ زندگی کے ہر ایک گوشہ میں اس کو حزن والم ہی نظر آتا ہے۔ اسی حزن والم کے سایہ کے ساتھ قدرت کے فطری مناظر اور فطرت کی نیرنگی میں اپنا سکون تلاش کرتا ہے۔ چاہے اسے نفسیاتی کمزوری کہا جائے یا شخصیت میں قنوطیت کا عنصر غالب ہونے کی وجہ قرار دیا جائے۔ بہرحال ایک شکستہ دل اپنے روح کی تسکین کے لیے قدرت کے جمالیاتی عناصر کا سہارا لیتا ہے۔ یہ بھی ایک فطری چیز ہے۔ خلیل مطران کے ساتھ بھی یہی ہوا اور اس نے رومانوی شعر و ادب اور اس طرز فکر کو ترجیح دی اور اس کے اشعار میں جدت اس راہ سے بھی آئی۔ یہ پہلا شاعر ہے جس نے مغربی رومانوی تحریک اور رومانیت سے عربی شاعری کو روشناس کرایا عربی شاعری کا دامن خوبصورت شاعری سے بھر دیا اور جدید شعراء کے سامنے تجدید کی ایک مثال قائم کر دی۔

وجدان جو شاعری کا ایک اہم عنصر ہے اور رومانوی شاعری میں خاص اہمیت کا حامل ہے۔ انسانی تجربات کے نتیجہ میں وہ وجدان انسان کو کسی بھی شئے کے کل کی اطلاع دیتا ہے۔ یہی تجربات و مشاہدات شعور و احساس کو برانگیختہ کرتے ہیں اور ایک فن کار کا وجدان جب شعور کے مرحلہ سے گزرتا ہے تو اپنے فن کو وجود بخشتا ہے۔ شعر کا معاملہ بھی یہ ہے کہ از دل خیزد بر دل ریزد، انسانی قلب میں انفعال کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور انسان کا شعور ابھرتا ہے تو وہ الفاظ کے سانچے میں ڈھلتا ہے اور وہی الفاظ دوسروں کے احساسات کو چھیڑتے ہیں اور لطف پیدا کرتے ہیں۔ جو الفاظ شدت احساس کا آئینہ دار نہ ہوں وہ کسی کے قلب پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ خلیل مطران کا دل ایک آبگینہ تھا جسے واردات قلبی و محبت کے تلخ تجربات نے نہایت حساس بنا دیا تھا۔ اس کے احساسات جن کو وجدان بیدار کر دیتا تھا ایسے اشعار کہنے پر مجبور کر دیتے تھے جن میں احساس کی صداقت اور وجدان کی بھرپور عکاسی ہو۔ محبوبہ کے پیش کیے ہوئے گلاب کی چند سوکھی پتیاں ہی شاعر کے جذبۂ و احساس کو بیدار کرنے اور

اسے وجدانی کیفیت سے ہمکنار کرنے کے لیے کافی ہیں۔

مطران کی وجدانی کیفیت جب شباب پر ہوتی ہے اور اس حال میں جب کوئی شعر کہتا ہے تو اس کا شعر روح کی گہرائیوں تک اتر جاتا ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے اس کے جذبات اس طرح موجزن ہیں جیسے سمندر میں ایک طوفان ہے اس کی اس کیفیت کو اس اشعار میں محسوس کیا جا سکتا ہے جن میں اپنی محبوبہ کے رومال پر آنسو بہاتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

وما زلت یا منديل ليلى ملازمي	تنشقني الذكرى نسيما مطيبا
أصابك ناب نادض من تم البلى	إلى موضع فيه اسها فنجنبا
وغال فؤادي البين إلا بقية	قضى الحبُّ أن احيا بها نأعذّبا

(اے لیلیٰ کے (عطا کردہ) رومال تو ابھی تک میرے ساتھ ہے اور (گزشتہ دنوں کی) یاد میں مجھے خوشبو سے معطر باد نسیم سے سرشار کر رہی ہیں۔

مصیبت (کے منہ) کے تیز دانت تجھ تک پہنچ گئے، لیکن جس جگہ لیلیٰ کا نام تھا اس سے انھوں نے اعتراض کیا اور کوئی نقصان نہیں پہنچایا۔)

فراق نے میرے دل کو برباد کر دیا ہے، البتہ جو کچھ باقی بچا ہے، محبت کا فیصلہ ہے کہ میں اس کے ساتھ زندہ رہوں اور تکلیفیں برداشت کروں۔)

درد والم، حزن و ملال انسانی وجدان کے لیے تازیانہ کا کام کرتے ہیں۔ خلیل مطران کی زندگی بھی پریشان خاطری کا شکار تھی۔ اس کا قلب وجگر بھی درد وغم کا لذت آشنا تھا۔ سوزش غم نے ہی اس کی شاعری میں وجدان وشعور کی وہ کیفیت پیدا کی جو اس کی شاعری کا امتیاز اور تاثیر قلبی کا سبب بن گیا۔ اس کی محبوبہ کے اچانک موت پر اس کی روح پر جو کچھ گزرا اس نے اس کو غم والم کا مجسمہ بنا دیا اور جذبات اس طرح شعری الفاظ میں ڈھل گئے۔

الله في صدر وهي	ونفوست سنه الحظام
خاو كجوف الغار تمـلؤ	المخارف والظلام

إلا سراجا حائلا ۔   فيه ينبر بلا ابتسام
روح نضى على ضر   ح في صميم القلب قام

(اے اللہ ایک کمزور سینے میں جس کی ہڈیاں بھی کمان ہو چکی ہیں۔
غار کی مانند ایک گڑھا ہے جس میں خوف اور ظلمت کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔
البتہ ایک مدھم چراغ ہے جس کی روشنی بے جان ہے۔
اور جسے روح نے دل کی گہرائیوں میں بنی ہوئی قبر پر بھلا رکھا ہے۔)

تخیّل کی بلند پروازی اور نزاکت خیال شاعری کی روح ہے۔ جس شعر میں تخیّل کی نزاکت و جدت تصوّرات کی رفعت نہ ہو اسے فن کے اعتبار سے اعلیٰ نمونہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جس شاعر میں جس قدر تخیّل کی ندرت، قوت ادراک و تصوّرات کی رفعت ہو گی اس کی شاعری میں خیال کا معیار اعلیٰ ہو گا اور اس کی شاعری اپنی اس شعری خوبی کی وجہ سے دوسروں سے منفرد سمجھی جائے گی۔ اس لیے کہ تخیل آفرینی کا براہ راست اثر معانی اور افکار پر پڑتا ہے۔ ان ہی معانی اور افکار کی تعبیر اور طرز ادا کے لیے تشبیہات و استعارات کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ ندرت خیال، ندرت افکار اور معانی پیدا کرنے کا سبب ہوتا ہے۔ اس سے شاعری میں ایک قسم کی جدّت پیدا ہوتی ہے اور یہی جدّت کسی فن کار کے فن کو انفرادیت بخشتی ہے۔ خلیل مطران کی شاعری میں بھی تخیّل کی نیرنگی اور رعنائی پائی جاتی ہے۔ رعنائی خیال اور فطرت کے مشاہدہ نے تخیّل کی جو بلند پروازی بخشی ہے اس نے خلیل مطران کی شاعری میں جدّت پیدا کر دی ہے۔ تخیل کی رفعت نے اس کی شاعری میں نئے معانی و افکار کو جنم دیا ہے۔ نئے افکار و معانی کی تعبیر کے لیے اس نے نادر تشبیہات و استعارات کا سہارا لیا ہے۔ نزاکت خیال اور تخیّل کی رعنائی اس کے دیوان کی روح ہے اور اس کی شاعری کا یہ امتیازی وصف ہے۔ ایک چیز بظاہر معمولی ہے لیکن خلیل مطران کی ذہنی بلندی اور تخیّل نے اس کو نہایت ہی دلکش بنا دیا ہے۔ اس میں رعنائی جمال کی وہ کیفیت شگفتہ تعبیرات، نادر تشبیہات و استعارات کے ذریعہ پیدا کر دی ہے کہ اس کا ذکر شعری پیکر میں ایک خوبصورت اور حسین چیز بن گئی ہے اور اس

کا ذکر باعث حسن ہو گیا ہے۔ ایک مرجھائی ہوئی نرگس کی تصویر کشی اپنے تخیل کے آئینہ میں بڑی خوش اسلوبی اور خوبصورت پیرایہ میں مطران نے پیش کی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

ذبلت وحلاها الندى فكأنها　　　　عين أسال الحزن منها جدمعا

(نرگس کا) مرجھایا ہوا پھول جس پر شبنم کے قطرے گرے ہوئے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کسی آنکھ سے حزن وملال کی کیفیت نے آنسوؤں کی نہر جاری کر دی ہو۔)

خلیل مطران بحیثیت رومانوی شاعر کے ہمیشہ فطرت اور اس کی نیرنگیوں میں اپنے وجود کی تلاش کرتا ہے۔ اسی میں اس کو زندگی کا عکس نظر آتا ہے۔ زندگی کا درد و کرب اور بےچینی اسی فطرت میں نظر آتی ہے۔ شاعر اسی فطرت کے مختلف عناصر میں یاس وملال کے حال میں پناہ تلاش کرتا ہے لیکن یاس اور ناامیدی وہاں بھی اس کے سامنے ہوتی ہے۔ اس موقع پر بھی اس کا تخیل ایسا منظر پیش کرتا ہے جس سے اس کی بیتاب روح اور بےقرار ہو جاتی ہے۔ دنیا کی ہر ایک چیز میں فنا و عدم کی علامت اسے سکون واطمینان کی سانس لینے نہیں دیتی۔ لیکن جب اس کا یاس وملال اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے تو ہلکی سی امید کی کرن اور نئی زندگی کی علامت اسی فطرت میں محسوس کرتا ہے مگر اس کا عالم تخیل اس کو قنوطیت کی راہ سے نکلنے نہیں دیتا۔ اور زندگی کا سفر اسی طرح طے کرتا رہتا ہے۔

قصیدۃ المساء جو اس کے فن کا اعلیٰ نمونہ سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شاعر کا تخیل، فطرت کی تصویر کشی، رومانوی احساسات، قنوطیت کی کیفیت اور وجدان کی شدت پوری طرح محسوس کی جا سکتی ہے۔ اس قصیدہ میں زندگی کے درد و کرب کی مثال ڈوبتے سورج کی دی گئی ہے جس کی سرخ شعاعیں خون کے آنسو بہاتی ہیں۔ انسان کی زندگی بھی اسی سورج کی طرح ہے جس کا خاتمہ نہایت درد و آلام کے ساتھ ہوتا ہے۔ پورے قصیدہ میں شدت غم کا احساس چھایا ہوا ہے۔ اس میں کش مکش حیات اور اس دنیا کی ناکام محبت کی المناک تصویر نظر آتی ہے۔ رومانوی شاعری کی تمام علامتیں اس میں پائی جاتی ہیں جو رومانوی شاعری کا امتیاز ہیں۔ شاعر کی ذات اور اس کی شخصیت کی دروں بینی اس میں پوری طرح نظر آتی ہے۔ وہ کہتا ہے:

یا للغروب وما بہ من عبرۃ　　للمستہام وعبرۃ للرائی
أو لیس نزعا للنہار وصرعۃ　　للشمس بین مأتم الأضواء
أولیس طمأ للیقین ومبعثا　　للشک بین غلائل الظلماء

(کتنا افسوس ناک ہے غروب آفتاب کا منظر اور اس میں جو عبرت ہے مجنوں عاشق کے لیے اور دیکھنے والے کے لیے۔
کیا دن کے نزاع کی کیفیت اور سورج کی موت کا منظر درحقیقت روشنی کا جنازہ نہیں ہے؟
کیا اندھیروں کی زنجیروں میں یقین کا زوال اور شک کی نمو پوشیدہ نہیں ہے؟)

مطران کو مناظرِ قدرت سے خاص دلچسپی تھی، اس کا جمالیاتی احساس ہر ایک خوبصورت اور دلکش منظر سے متاثر ہوتا تھا۔ اس لیے فطرت کی عکاسی، مناظر قدرت کی تصویر کشی اس کی شاعری میں کثرت سے ہے۔ اس جمالیاتی ذوق نے اس کی شاعری کو فنّی حسن بھی بخشا ہے۔

خلیل مطران کا اصل امتیاز اور اس کی تجدیدی اہمیت اس کی رومانویت کی وجہ سے ہے لیکن وہ ایک حقیقت پسند شاعر بھی ہے وقت کے تقاضے کو محسوس کرتا ہے۔ گرچہ وہ بھی اس کے ایک دردمند دل رکھنے کی وجہ سے ہے۔ اسے وطن سے بے پناہ محبّت ہے۔ اس محبّت میں اس کو اپنے وطن کے ماضی کی شاندار تاریخ نظر آتی ہے۔ اس کی عظمت اور اس کا وقار شاعر کو نظر آتا ہے۔ شاعر جب موجودہ حالات پر نظر ڈالتا ہے تو اس کو وطن کے ماضی کی شوکت واپس لانے کا جذبہ بے چین کر دیتا ہے۔ وطن کی حریت اور آزادی کے لیے نغمے چھیڑتا ہے اور عرب قوم کو بیدار ہونے کی دعوت دیتا ہے۔

خصوصی گوشہ

قومی یک جہتی مہینہ

و

یوم تاسیس

ترتیب

ڈاکٹر سید جمال الدین

سہیل احمد فاروقی

قومی یک جہتی مہینہ

ستمبر ۱۹۹۰ء کے آخری ہفتہ میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی جانب سے ایک مراسلہ شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم کو موصول ہوا جس میں مطلع کیا گیا تھا کہ ۱۴ رمئی کو نائب صدر جمہوریہ ہند عالیجناب ڈاکٹر شنکر دیال شرما کے زیر صدارت گاندھی کنسٹرکٹو ورکرس، ماہرین تعلیم، صحافی اور ملک کے مختلف حصوں میں پھیلی ہوئی رضا کار تنظیموں کے نمائندوں کی مشترکہ میٹنگ ہوئی جس میں ہندوستان میں قومی یکجہتی کے قیام کے لیے گاندھی جی کی پیش قدمی کو نمونہ بنا کر کام کرنے کی ضرورت اور کوششوں پر غور کیا گیا۔ اس میٹنگ میں علاوہ اور باتوں کے ایک اہم فیصلہ یہ کیا گیا کہ طلباء اور نوجوانوں کو جو درس گاہوں میں نہیں جا سکے اس طرح کی سرگرمیوں میں شامل کیا جائے جس سے ملک میں یکجہتی کی فضا پیدا ہو۔ اس سلسلے میں "گاندھی اسمرتی اور درشن سمیتی" کی اکتوبر ۱۹۹۰ء کو "قومی یکجہتی مہینہ" کی شکل میں منانے کی تجویز بھی یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے اپنے مراسلہ کے ساتھ منسلک کی جس میں اس قسم کے پروگرام درج تھے جو یکجہتی کی فضا بنانے کے لیے مرتب کیے گئے تھے جیسے شانتی یاترا، عبادتی نشستیں، پد یاترا، نمائشیں، نکڑ ڈرامے، سائیکل جلوس، تقریری، مضمون نویسی اور مصوری کے مقابلے، قومی یکجہتی کے موضوع پر مباحثے، سمینار اور سمپوزیم۔

شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم کی ہدایت پر حال ہی میں پروفیسر قاضی محمد احمد ڈین اسٹوڈنٹس ویلفیر کی زیر قیادت قائم کلچرل کمیٹی نے پیش قدمی کی اور اکتوبر ۱۹۹۰ء کو قومی یکجہتی مہینہ کی شکل میں منانے کے لیے مختلف علمی و تہذیبی پروگرام منعقد کیے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ کلچرل کمیٹی کو یہ پروگرام تیار کرنے اور ان کا اہتمام کرنے کے لیے بہت کم وقت ملا۔ لیکن طلباء اور اساتذہ نے انتھک محنت سے جس طرح انھیں ترتیب دیا اس سے یہ اندازہ ہوتا تھا کہ ان کی تیاری میں کافی وقت صرف کیا گیا ہوگا، خاص طور سے جامعہ مڈل اسکول کے طلباء اور اساتذہ اور ان کے نگراں جناب سید خالد سیف اللہ صاحب مبارکباد کے مستحق ہیں جنھوں نے "قومی یکجہتی مہینہ کے لیے کئی پروگرام بہت حسن و خوبی سے مرتب کیے۔

فرقہ وارانہ ہم آہنگی پر مباحثہ

۲۳؍اکتوبر کو کانفرنس ہال میں فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے موضوع پر ایک جماعتی مباحثہ کا اہتمام پروفیسر محمد میاں صدر شعبہ اساسِ تعلیم کی طرف سے کیا گیا جس کی صدارت امیر جامعہ جناب سید مظفر حسین برنی صاحب نے فرمائی۔ مباحثہ میں ذمہ داران واراکین جامعہ کے علاوہ سابق شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف حالیہ ڈائرکٹر گاندھین انسٹی ٹیوٹ آف اسٹڈیز بنارس اور پروفیسر ستیش چندرا نے بھی شرکت کی۔ اس موقع پر شیخ الجامعہ سید ظہور قاسم صاحب نے کلیدی خطبہ پڑھا جس کے بعد مشہور دانشور اور مؤرخ ڈاکٹر بشمبر ناتھ پانڈے نے ادیانِ عالم کے تاریخی مطالعہ کی روشنی میں مذہبی رواداری کے موضوع پر مبنی اپنا مقالہ پیش کیا۔ مباحثہ میں حصہ لیتے ہوئے پروفیسر علی اشرف نے فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی راہ میں حائل اسباب و عوامل کا جائزہ لیتے ہوئے سیاسی عناصر کی طرف اشارہ کیا جن کی سازباز کے نتیجے میں سیاسی و سماجی بحران رونما ہوتا ہے اور ملک کا شیرازہ منتشر ہوتا ہے۔ انھوں نے وضاحت کے لیے بعض ایسے موجودہ فرقہ پرست عناصر کا حوالہ دیا جن کی نقل و حرکات سے واقف ہونے کے باوجود عوام کے ایک بڑے طبقے نے ان کا خیر مقدم کیا اور یہ بات اپنی جگہ بہت حوصلہ شکن ہے۔

پروفیسر ستیش چندر نے مارکسی نظریہ کی رو سے طبقاتی امتیاز سے سماج کو بالاتر رکھنے کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے کہا کہ ملک کے دانشوروں کو تاریخی تناظر میں عوام کے استحصال کی وجوہ تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ سامعین میں سے عمادالحسن آزاد فاروقی صدر شعبۂ دراساتِ اسلامی نے اس نکتہ پر شرکاء مباحثہ کی توجہ مبذول کرائی کہ موجودہ سماج کے تعلیم یافتہ افراد غیر تعلیم یافتہ افراد کے مقابلے میں کہیں زیادہ فرقہ پرست رجحانات کے حامل ہوتے ہیں جو کہ برعکس اور تشویشناک صورتِ حال ہے۔ انھوں نے کہا کہ ملک کی تقسیم سے پہلے جب تعلیم اتنی عام نہ تھی تو فرقہ وارانہ فسادات اتنی کثرت سے نہ ہوتے تھے۔ اس سنگین صورتِ حال سے نبرد آزما ہونے کے لیے انھوں نے مذہبی اور اخلاقی تعلیم کی ضرورت پر خصوصی زور دیا۔

تحریری مقابلہ

فرقہ وارانہ ہم آہنگی پروگرام کے تحت طلباء جامعہ کا ایک تحریری مقابلہ "فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے لیے ایک مضبوط مرکز ضروری ہے" کے عنوان پر ۲۵ راکتوبر کو منعقد ہوا۔ اس مقابلہ کے کنوینر پروفیسر محمد سلطان صدر شعبۂ اقتصادیات تھے۔ مقابلہ میں شریک طلباء کو اردو، ہندی اور انگریزی تینوں میں سے کسی ایک زبان میں بولنے کے لیے پانچ منٹ کا وقت دیا گیا تھا۔ تاہم زیادہ تر شرکاء مقابلہ نے انگریزی میں بولنے کو ترجیح دی اور مختلف درجات و مضامین کے طالب علموں نے گرمجوشی سے اس مقابلہ میں حصہ لیا۔ سولہ مقررین نے موضوع کی حمایت اور پندرہ طلباء نے موضوع کی مخالفت میں بولنا پسند کیا۔ مقابلہ کا فیصلہ کرنے کے لیے ججوں کی کمیٹی پروفیسر محمد وسیم صدر شعبۂ انگریزی، پروفیسر دیویندر جوشی، ڈین فیکلٹی آف ایجوکیشن، پروفیسر جعفر رضا بلگرامی صدر شعبۂ سیاسیات اور پروفیسر محمد میاں صدر شعبۂ اساس تعلیم پر مشتمل تھی۔ مندرجہ ذیل طلباء اول، دوم، سوم اور حوصلہ افزائی کے لیے تشجیعی انعامات کے مستحق قرار دیے گئے۔

حنیف قریشی، بی ایس سی انجینیرنگ سال سوم پہلا انعام ۲۵۰/- روپے
آصفہ صدیقی، ایم۔ایڈ دوسرا انعام ۲۲۵/- روپے
سید محمد نواز، بی۔اے آنرس (اقتصادیات) سال سوم تیسرا انعام ۲۰۰/- روپے
شہریار ظفر۔ بی۔اے آنرز (اقتصادیات) سال سوم۔ تشجیعی انعام
غلام احمد مغل، ایم۔اے سوشلوجی، تشجیعی انعام۔

نکڑ ناٹک اور فلم

اس مناسبت سے فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی ضرورت کا احساس دلانے کی غرض سے جامعہ کے ماس کمیونیکیشن ریسرچ سنٹر کی جانب سے تیار کردہ نکڑ ناٹک ۲۳ راکتوبر کو فیکلٹی آف ایجوکیشن اور فیکلٹی آف آرٹس کے لان میں دکھائے گئے۔ اس سے چند روز ۱۹ راکتوبر کو اسی موضوع پر ماس کمیونیکیشن ریسرچ سنٹر کی تیار کردہ دو انگریزی ڈاکیومنٹری فلمیں "دل کی تقسیم" اور

"اس شہر کو کیا ہوا" دکھائی گئی تھیں۔ نکڑ ناٹک اور فلم پروگرام ڈاکٹر صغرا مہدی ریڈر شعبۂ اردو کی نگرانی میں منعقد ہوئے۔

تصویری نمائش "یہ کس کا لہو"

۱۳؍اکتوبر کو جامعہ مڈل اسکول کے طلباء کی طرف سے لگائی گئی تصویری نمائش کا افتتاح امیر جامعہ جناب سید مظفر حسین برنی صاحب نے فرمایا۔ بچوں نے اپنے ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویروں سے اسکول کی تین منزلہ عمارت کی دیواروں کو آراستہ کیا تھا۔ ان تصاویر کا مجموعی تاثر، ملک میں بدامنی، لاقانونیت، انسانی خون کی ارزانی، عدم تحفظ کا احساس اور قومی شیرازہ کے انتشار سے عبارت تھا۔ یہ نمائش چھوٹی جماعتوں کے طلباء کی طرف سے مصوری اور خوش خطی کا یقیناً ایک اچھا نمونہ تھی۔ لیکن ایک بات شاید دیکھنے والوں کے دلوں کو دہلا گئی ہوگی کہ ہماری موجودہ سماجی حالت آئے دن کے فسادات اور خونریزی سے یہ معصوم ذہن کس بری طرح مسموم ہو رہے ہیں اور اس سے آئندہ ایک پوری ہندوستانی نسل جس ذہنی انتشار کا شکار ہوگی اس کا اندازہ کر کے ہر ذی ہوش دم بخود رہ جائے گا۔

سائنسی نمائش

۱۳؍اکتوبر کو سینیر سکنڈری اسکول کے کامن روم میں سائنس کے ماڈل پر مشتمل ایک نمائش وہاں کے طلباء نے بھی لگائی جس کا افتتاح شیخ الجامعہ صاحب نے فرمایا۔ کچھ مخصوص ماڈل سو سالہ تقویم، واٹر لیول کنٹرولر، ڈاک کی نشاندہی کرنے والی مشین (لیٹر ارائیول انڈیکیٹر)، خود کار دروازہ کی گھنٹی اور خود کار اسٹریٹ لائٹ تھے جن پر بالترتیب اول، دوم اور سوم انعامات کا اعلان کیا گیا۔

نشست نظم خوانی

۱۳؍اکتوبر کو انصاری آڈیٹوریم میں "نفرت کی دیوار گرا دو" کے عنوان کے تحت نظم خوانی کی ایک نشست کا انعقاد ہوا جس کی نظامت جناب خالد سیف اللہ صاحب نگراں جامعہ مڈل اسکول

نے انجام دی۔ اس نشست میں معروف شعراء شلاً ساحر لدھیانوی، علی سردار جعفری، جگر مرادآبادی، جوش ملیح آبادی، اجمل اجملی اور بلراج کومل کی نظموں کو جامعہ مڈل اسکول کے اساتذہ اور طلباء جامعہ نے اپنے موثر انداز اور پرسوز آواز میں پیش کیا جن میں فرحت ظہور، غزالی وحیدی، مسرور اور صوبیہ محسن کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان تمام شرکاء نے نفرت، جنگ اور خونریزی اور فرقہ واریت کے ہولناک انجام، اور امن و محبت، عدم تشدد، فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی نعمتوں کے تاثر کو بڑی کامیابی کے ساتھ ابھارا۔ پروگرام کے آغاز میں کسی کونے سے کچھ ہوٹنگ کی ابتدا ضرور ہوئی تھی لیکن ناظم نشست کی بروقت مداخلت اور مشفقانہ انداز میں اس پروگرام کی غرض و غایت کو عام مشاعروں کی طرح داد و تحسین سے وابستہ نہ کرنے کی تلقین پر سب نے توجہ کی اور اس کے بعد سے آگے کی کارروائی پرسکون ماحول میں چلتی رہی، طلباء، اساتذہ کارکنان کے علاوہ اسٹیج پر بیٹھے ہوئے شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب، نائب شیخ الجامعہ پروفیسر مجیب رضوی صاحب اور پروفیسر سنہا صاحب نے اس نشست میں پڑھی گئی نظموں کو بڑے انہماک سے سنا۔ اس کے بعد طلباء جامعہ نے فرقہ واریت اور تشدد کے موضوع پر ایک گروپ سانگ "بھاگ مسافر بھاگ" کے عنوان سے ساز پر گایا۔

جلسۂ یوم تاسیس

جامعہ کے سترویں یوم تاسیس کی مناسبت سے ۲۹ر اکتوبر کو علی الصباح اسکول کیمپس میں گارڈ آف آنر اور پرچم کشائی کی رسم کی ادائیگی کے بعد اسکول کے طلباء نے اجتماعی جسمانی تربیت (ماس پی۔ ٹی) کا مظاہرہ کیا۔

اس کے بعد انصاری آڈیٹوریم میں شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب کی صدارت میں ایک جلسہ منعقد ہوا۔ اس جلسہ کی نظامت جامعہ مڈل اسکول کی بچوں کی حکومت (انجمن طلباء) کے وزیر اطلاعات و نشریات جناب فیروز محمد خاں نے کی۔ تلاوت کلام پاک سے جلسہ کی کارروائی کا آغاز ہوا۔ ناظم جلسہ فیروز محمد خاں نے اپنی افتتاحی تقریر میں سامعین سے خطاب کرتے ہوئے بانیانِ جامعہ کی قومی خدمات اور ان کے پیغام اتحاد و یکجہتی کا ذکر کرتے ہوئے شیخ الہند مولانا

نود حسن مرحوم کے خطبۂ یوم تاسیس کا اقتباس پیش کیا اور جامعہ کی تحریک کا ہندوستان کی جدوجہد زادی سے تعلق پر روشنی ڈالی۔ فیروز محمد خاں کی اختتامی تقریر اسی شمارہ میں شائع کی جارہی ہے۔

مولانا محمد علی جوہر کو یاد کرتے ہوئے اس موقع پر جامعہ سینیئر سکنڈری اسکول کے طالب علم محمد اسد نے مولانا محمد علی کا وہ منظوم خط سنایا جو انھوں نے ۱۹۲۳ء میں گوالیار جیل سے اپنی بیمار بیٹی کو لکھا تھا۔

جامعہ کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے درجہ دہم کے طالب علم تحسین الرحمٰن نے "جامعہ ملیہ اسلامیہ، کیوں اور کس لیے" کے عنوان سے ایک مضمون پیش کیا جسے اسی شمارہ میں شامل کیا گیا ہے۔ فیکلٹی آف انجینیرنگ کی طالبہ شیبا مسرور نے مولانا اسلم جیراجپوری کی نظم ترنم سے سنائی۔ انجینیرنگ فیکلٹی کے ہی ایک طالب علم سعید احمد نے جامعہ کے قیام و تاریخ پر ایک مضمون پڑھا۔ شعبۂ سماجیات کی لکچرر ڈاکٹر عارفہ جاوید نے "جامعہ: ماضی و حال" کے عنوان سے انگریزی میں اپنا مضمون پیش کیا جس کا اردو ترجمہ اسی شمارہ میں شائع کیا جارہا ہے۔

مہمان خصوصی راج موہن گاندھی صاحب نے اہل جامعہ کو خطاب کرتے ہوئے کہا کہ ۱۹۴۷ء میں لڑکپن میں انھوں نے اپنے والد دیوداس صاحب سے جامعہ کا ذکر سنا تھا جو یہاں کے طالب علم اور استاد تھے۔ ان کے ایک چچازاد بھائی بھی جامعہ میں پڑھتے تھے۔ مجیب صاحب کے حوالے سے انھوں نے بتایا کہ ستمبر ۱۹۴۷ء میں جب گاندھی جی دہلی اسٹیشن پر اترے تو انھوں نے سب سے پہلے جامعہ والوں اور ذاکر صاحب کی خیریت دریافت کی اور کہا کہ جان کی بازی لگا کر مسلمانوں کو بچاؤ۔ اس ضمن میں راج موہن صاحب نے اس خیال کا اظہار کیا کہ جانیں ختم ہو گئیں لیکن افسوس کہ مسلمان اب بھی محفوظ نہیں۔ ایودھیا کے مسئلے پر انھوں نے کہا کہ اوتار کے علاوہ تمام تر انسانی رشتے بھی رام ہی کے مختلف تصورات اور روپ ہیں۔ اس لیے مسجد کو منہدم کرنے کی بات کرکے لوگ رام کو ہی ایذا پہنچاتے ہیں۔ اور رام کے نام پر جو کچھ آج ہو رہا ہے وہ خود اگر رام دیکھیں تو اپنا نام بدلنے پر مجبور ہو جائیں گے۔ انھوں نے مزید کہا کہ گذشتہ واقعات کی صورت میں دراصل ہندو مذہب کی آزمائش ہوئی ہے اور مجھے فخر ہے کہ اکثریتی سماج کا بڑا حصہ اس آزمائش میں کامیاب رہا ہے جو یہ کہہ رہا ہے کہ ہم مسجد کو گرنے نہیں دیں گے۔ قانون اور اقلیتوں کی حفاظت کے عہد

پر قائم رہ کر انڈین اسٹیٹ بھی اس امتحان میں سرخروئی ہوتی ہے۔ اس بات پر زور دیتے ہوئے کہ بے عزتی ہمیشہ حملہ آور ظالم کی ہوتی ہے مظلوم کی نہیں راج موہن گاندھی نے اس ضمن میں یہ کہا کہ مسجد گرائے جانے کی صورت میں انگشت نمائی ہندو مذہب پر ہی ہوگی، اسلام کی نہیں۔ بانیانِ جامعہ کی قربانیوں کا اعتراف کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ جامعہ جو آج ایک مکمل ادارہ کی شکل میں ہمارے سامنے ہے وہ ایک دوسرے کے تئیں باہمی احترام اور ذاتی مفادات سے الگ رہ کر کام کرنے کا نتیجہ ہے۔ مسلمانوں کو درپیش مسائل کی روشنی میں انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ مسلمانوں کو حکومت اور اکثریتی رائے عامہ پر جو اعتماد ہے وہ برحق ہے لیکن مضبوط ترین اعتماد خدا پر ہونا چاہیے جو ان کے ساتھ ہے تو ساری مخالفتیں بے اثر ہو جائیں گی۔ آخر میں راج موہن گاندھی صاحب نے کہا کہ بچوں نے جامعہ میں ان کا جو شاندار استقبال کیا اور جس اچھے انداز سے اپنے خیالات کا اظہار کیا اسے وہ یاد رکھیں گے۔

صدر جلسہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب نے اپنے صدارتی کلمات میں کہا کہ آج کا دن بہت مبارک ہے کیونکہ جو تقریر راج موہن گاندھی صاحب نے کی اس موقع کے لیے موزوں ترین تھی۔ انھوں نے مہاتما گاندھی، ان کے آنجہانی پوتے رام داس اور راج موہن گاندھی کے والد کے رشتے سے راج موہن صاحب کے تعلق کا ذکر کیا۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ ملک میں آئے دن کے فرقہ وارانہ فسادات اور عام انتشار آج کی زندگی کے بڑے اذیت ناک عوامل ہیں جن کے سامنے یہ کہتے ہوئے شرم آتی ہے کہ ہمارے ملک میں روشن خیال جمہوریت کا وجود ہے۔ مگر انھوں نے اس جانب بھی اشارہ کیا کہ اس اندھیرے میں امید کی کرن چمکتی ہے جب ہم مختلف فرقوں کے افراد پر مشتمل روز افزوں وسعت پذیر ایک ایسے طبقے کو ابھرتا ہوا دیکھتے ہیں جو اس کشت و خون اور منافرت کے کھیل کے خلاف کمربستہ ہونا چاہتے ہیں۔ اس طبقے کی نمائندگی ہمارے سامنے شری راج موہن گاندھی کر رہے ہیں اور پوری امید ہے کہ جو آواز انھوں نے بلند کی ہے اس آڈیٹوریم تک محدود نہیں رہے گی بلکہ ملک کے گوشے گوشے میں پھیلے گی۔

جلسہ کے اختتام پر جناب سید خالد سیف اللہ، ہیڈ ماسٹر جامعہ مڈل اسکول، نے صدر جلسہ شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم، معزز مہمان خصوصی جناب راج موہن گاندھی، ممبر پارلیمنٹ

اور حاضرین جلسہ کا شکریہ ادا کیا۔ انھوں نے جامعہ کے نصب العین کا ذکر کرتے ہوئے یہ وضاحت کی جامعہ آج بھی قوم کو باندھنے اور ملک کی تعمیر کے کام میں پیش پیش ہے۔ انھوں نے امید ظاہر کی کہ جامعہ کے طلباء اساتذہ اور کارکنان جامعہ کے آدرشوں کے مطابق قومی زندگی کے دھارے میں شامل رہیں گے اور قومی یکجہتی کا مثالی نمونہ پیش کریں گے۔ چونکہ سید خالد سیف اللہ صاحب جامعہ ہی سے فارغ التحصیل ہیں لہٰذا شکریہ کے کلمات ادا کرتے وقت انھوں نے جلسہ میں حاضر طلباء سے مشکل مرحلہ میں ملک میں امن قائم کرنے اور بھائی چارگی کی فضا پیدا کرنے کی جو خصوصی اپیل کی اور جامعہ کے تعلیمی و تہذیبی نصب العین سے اس کی ہم آہنگی کو جس انداز سے پیش کیا اس میں بڑی اثر پذیری تھی جس کا اظہار حاضرین جلسہ نے پرجوش تالیوں سے کیا۔

جلسہ کے اختتام پر صدر جلسہ شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم، جلسہ کے معزز مہمان خصوصی جناب راج موہن گاندھی نے حسب روایت جامعہ کے طلباء، اساتذہ اور کارکنان کے ساتھ گھل مل کر چائے پی۔ چائے کے دوران غیر رسمی گفتگو میں جناب راج موہن گاندھی نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ وہ جامعہ بار بار آنا چاہیں گے۔

○

فیروز محمد خاں

یوم تاسیس

افتتاحی خطبہ

محترم شیخ الجامعہ، محترم راج موہن گاندھی صاحب،

خواتین و حضرات اور ساتھیو!

جامعہ کا یوم تاسیس اپنے ساتھ کچھ یادیں لاتا ہے۔ اس موقعہ پر جامعہ اپنے بانیوں اور بنانے والوں کو انتہائی احسان مندی سے یاد کرتی ہے۔ ان کی قربانیوں اور ایثار کو یاد کر کے اپنی روح میں بالیدگی اور توانائی پیدا کرتی ہے۔ ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو آج ہی کے دن باضابطہ طور پر جامعہ ملیہ کے قیام کا اعلان ہوا۔ رسم تاسیس شیخ الہند مولانا محمود حسن نے ادا کی۔ لیکن خطبہ ان کے شاگرد رشید مولانا شبیر احمد عثمانی صاحب نے پڑھا۔ چونکہ شیخ الہند کی طبیعت ناساز تھی۔ آپ نے فرمایا:

"اے نونہالانِ وطن جب میں نے دیکھا کہ میرے درد کے غم خوار (جس سے میری ہڈیاں پگھلی جارہی ہیں) مدرسوں اور خانقاہوں میں کم اور اسکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں تو میں نے اور میرے چند مخلص احباب نے ایک قدم علی گڑھ کی طرف بڑھایا اور اس طرح ہم نے ہندوستان کے دو تاریخی مقاموں دیوبند اور علی گڑھ کا رشتہ جوڑا۔"

محترم حضرات!

ہماری جامعہ اس وقت کی یاد دلاتی ہے جب ہندوستانی مسلمانوں نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ وہ اپنے برادران وطن کے شانہ سے شانہ ملا کر ملک کی آزادی کے لیے جدوجہد کرتے رہیں گے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے ایسی سیاسی تحریک کی گود میں آنکھ کھولی تھی جس کے لیے متحدہ ہندوستانی

فیروز محمد خاں، متعلم درجہ ہشتم، وزیر اطلاعات و نشریات، بچوں کی حکومت، جامعہ مڈل اسکول نے یہ افتتاحی خطبہ بحیثیت ناظم جلسۂ یوم تاسیس پیش کیا۔

قومیت کا تصور بنیادی اصول کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے وہ شروع ہی سے ایسے حالات کی پرورش میں لگ گئی جن سے قومی یک جہتی کے جذبات نشو ونما پاسکیں۔ اسے ایسی تعلیمی اقدار اور منصوبوں کی تلاش تھی جس سے ملکی ضروریات اور قومی آرزؤں کی پرورش اور تکمیل ہو سکے۔ متحدہ ہندوستانی قومیت کے لیے مختلف تہذیب کے ماننے والوں میں قومی یکجہتی اور وطن دوستی کی بنیادوں کو مضبوط اور مستحکم کرنے کی ضرورت تھی۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے راستے میں زبردست رکاوٹیں حائل تھیں۔ پہلی رکاوٹ تو یہ تھی کہ اکثر ہندو اور مسلمان نہ تو اپنے مذہب کی روح سے اچھی طرح واقف تھے اور نہ کسی دوسرے مذہب کی صحیح تعلیم سے۔ ان کی دینی معلومات تعصب پر مبنی تھیں۔ اور ان تعصبات کے پردے نے ان کو ایک دوسرے سے بہت دور کر دیا تھا۔ دوسری رکاوٹ یہ تھی کہ بدیسی حکومت نے جس دنیوی تعلیم کے نظام کو جنم دیا تھا وہ برطانوی سامراج کے لیے سستے کارپرداز تیار کرتا تھا۔ یہ تعلیم ملک میں نفاق پیدا کرنے کا ایک ذریعہ تھی۔ اس لیے جامعہ نے اول دن سے ہی اس بات کا خاص اہتمام کیا کہ ہندوستانیوں خاص کر مسلمانوں کو ایسی مذہبی اور دنیوی تعلیم دی جائے جو تعلیم کے محکم اور معتبر اصولوں پر مبنی ہو اور جس سے ان کی قومی ضرورتیں اچھی طرح پوری ہو سکیں۔ خدا کا شکر ہے کہ جامعہ والوں نے ہر زمانے اور ہر حال میں اپنا قومی فرض اور قرض دونوں پورے کیے۔ ۱۹۴۷ء میں خون خرابہ کی جو ہولی کھیلی گئی تھی اس میں بھی جامعہ والوں نے وہ کام کر دکھایا جو تاریخ میں سنہری حرفوں سے لکھا گیا۔ اس موقع پر ہمارے تیسرے شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین خاں نے اس خونی حادثہ سے متاثر ہو کر ایک تقریر فرمائی۔ اس کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیے جو آج کے حالات میں ہمارے حسب حال ہے۔ آپ نے فرمایا تھا:

"آج ملک میں باہمی منافرت کی جو آگ بھڑک رہی ہے اس میں ہمارا چمن بندی کا کام دیوانہ پن معلوم ہوتا ہے۔ یہ آگ شرافت اور انسانیت کی سرزمین کو جھلسا دیتی ہے۔ اس میں نیک اور متوازن شخصیتوں سے تازہ پھول کیسے پیدا ہوں گے۔ حیوانوں سے پست تر سطح اخلاق پر ہم انسانی اخلاق کو کس طرح سنوار سکیں گے۔ بربریت کے دور میں تہذیب کو کیسے بچا سکیں گے۔ اس کے لیے خدمت گزار کیسے پیدا کر سکیں گے۔ جانوروں کی دنیا میں انسانیت کو کیسے سنبھالیں گے۔ یہ لفظ شاید بہت سخت معلوم ہوتے ہیں لیکن ان حالات کے لیے جو روز بروز ہمارے چاروں طرف پھیل رہے ہیں اس سے سخت لفظ بھی بہت نرم ہوتے ہیں۔ ہم جو اپنے کام کے تقاضوں سے بچوں کو احترام کرنا سکھاتے

سکھاتے ہیں۔ آپ کو کیا بتائیں کہ ہم پر کیا گزرتی ہے۔ جب ہم سنتے ہیں کہ بہیمیت کے اس بحران میں معصوم بچے بھی محفوظ نہیں رہیں۔ شاعر ہندی نے کہا تھا کہ ہر بچہ جو دنیا میں آتا ہے اپنے ساتھ یہ پیام لاتا ہے کہ خدا ابھی انسانوں سے پوری طرح مایوس نہیں ہوا مگر کیا ہمارے دلیش کا انسان اپنے سے اتنا مایوس ہو چکا ہے کہ ان معصوم کلیوں کو بھی کھلنے سے پہلے مسل دینا چاہتا ہے۔

خدا کے لیے سر جوڑ کر بیٹھیے اور اس آگ کو بجھائیے، یہ وقت اس تحقیق کا نہیں کہ آگ کس نے لگائی۔ کیسے لگی۔ اسے بجھائیے۔ یہ مسئلہ اس قوم اور اس قوم کے زندہ رہنے کا نہیں ہے۔ مذہب انسانی زندگی اور وحشیانہ زندگی میں انتخاب کا ہے۔ خدا کے لیے اس مذہب کی زندگی کی بنیادوں کو یوں کھدنے نہ دیجیے۔"

معزز سامعین!

جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بھی مذہبی تعلیم کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے دلوں سے تعصب کے پردے اٹھا دے اور انھیں ایک دوسرے کے قریب لے آئے اور اس طرح متحدہ ہندوستانی قومیت کے لیے راہ ہموار کرے۔

حدیث شریف میں ہے کہ بدگمانی انسان کی رگوں کے خون میں شیطان بن کر اس طرح دوڑتی پھرتی ہے کہ اس کو خود اس کی خبر نہیں ہوتی۔ یہی بدگمانی کسی ملک یا دو قوموں کی رگوں میں دوڑتی پھرے تو اس کے خون کا کینسر بن جاتی ہے۔ اسی بدگمانی کی بدولت بلوے، فسادات اور خونریزی ہوتی ہے۔ اس لیے ہندوستانی شہریوں کو سکون کی تلاش ہے۔ یہ کہاں مل سکتا ہے؟ محبت کے میکدہ میں۔ ہندوستان کے ایک صاحبِ دل شاعر نے کہا ہے۔

ایک لفظ محبت کا ادنیٰ یہ فسانہ ہے
سمٹے تو دلِ عاشق پھیلے تو زمانہ ہے

کاش کہ ہندوستان کو دلِ عاشق مل جائے تو کیا عجب یہ زمانے کی طرح پھیل جائے۔

پھر ہندو مسلم اتحاد ایک بے پناہ قوت بن سکتی ہے۔ آج سے ستر برس پہلے مولانا محمد علی نے کہا تھا کہ جو ہندوستان کے آج کل کے جدال و قتال سے متاثر ہو کر کہہ بیٹھتے ہیں کہ یہ دونوں کبھی نہیں ملیں گے کیا یہ لوگ اللہ جل شانہ کی قدرتِ کاملہ پر ایمان نہیں رکھتے اور

اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرٌ کے بار بار دہرائے سبق کو بھول جاتے ہیں۔ بلکہ وہ اسے بھی یاد نہیں رکھتے کہ فطرتِ انسانی یہی ہے کہ سب بنی آدم ایک ہو جائیں ۔ جس طرح نسلاً اور حقیقتاً ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ اسی طرح وہ ایک دوسرے کے ساتھ مل جائے بھائی کا برتاؤ بھی کرنے لگیں گے ۔ اس سے پہلے مولانا محمد علی نے کناڈا کانگریس کے سالانہ اجلاس کی صدارت کی تھی تو اس میں فرمایا تھا " اے اتفاق! تو ضرور آئے گا ہندو مسلم کو باہم ملادے گا۔ ان کو متحدہ کردے گا۔ لیکن آج ہمارے سامنے نہیں تیرے انتظار کی تکلیف اٹھا رہے ہیں تو آئے گا ضرور لیکن کب ؟ ایک عرصہ کی مصیبتوں، تکلیفوں، صبر آزما التجاؤں، ہمت شکن التجاؤں کے بعد۔ نہ جانے کب یہ گھڑیاں ختم ہوں گی۔

ہندو مسلم اتحاد کے لیے مولانا آزاد ایک اور قدم آگے بڑھ گئے۔ انھوں نے کانگریس کے اجلاس منعقدہ ۱۹۲۲ء میں فرمایا تھا:

"آج اگر فرشتہ آسمان کی بدلیوں میں سے اتر آئے اور دہلی کے قطب مینار پر کھڑا ہو کر یہ اعلان کردے سوراج چوبیس گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے بشرطیکہ ہندوستان ہندو مسلم اتحاد سے دستبردار ہو جائے تو میں سوراج سے دست بردار ہو جاؤں گا مگر اس سے دست بردار نہ ہوں گا۔ کیونکہ اگر سوراج ملنے میں تاخیر ہوئی تو ہندوستان کا نقصان ہوگا لیکن اگر ہمارا اتحاد جاتا رہا تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہوگا۔"

محترم راج موہن گاندھی صاحب!

آج کے یوم تاسیس کے جلسے میں آپ کو دیکھ کر ہمیں جامعہ کے وہ ایّام یاد آرہے ہیں جب گاندھی جی اسی آشرم کے نزدیک کسی اسکول میں تشریف لائے تھے اور جامعہ کے بچے ان سے ملنے گئے۔ گاندھی جی جامعہ تشریف لائے اور یہاں آکر ہمارے ساتھیوں کے درمیان بیٹھے۔ ان سے باتیں کیں۔ اچھا خاصا وقت ہمارے ساتھیوں کے ساتھ گزارا۔ ہمیں امید ہے کہ آپ بھی جامعہ تشریف لاتے رہیں گے اور ہمارے ساتھیوں کی حوصلہ افزائی فرماتے رہیں گے۔

محترم شیخ الجامعہ صاحب!

جامعہ والے باغبانیٔ صحرا کا قانون رقم کرتے رہے۔ دراصل جامعہ کی بستی کی آنکھ کا تارا وہ مردِ خدا تھا جسے آپ اور ہم ڈاکٹر ذاکر حسین کے نام سے جانتے ہیں۔ وہ آج ہم میں نہیں ہیں لیکن ان کے خیالات وافکار زندہ رہیں گے اور جامعہ والوں کو ان سے حوصلہ ملتا رہے گا۔

آج ذاکر صاحب کے ساتھ ان کے ساتھیوں کی خدمات بھی ہمیں یاد آرہی ہیں جنھوں نے جامعہ کو قائم رکھنے کی دھن میں اپنے آرام وراحت کا خیال نہیں کیا، جن کے بیوی بچے اچھے کپڑے اور اچھی غذا کو ترستے رہے لیکن وہ خود قوم کے بچّوں کی دیکھ بھال اور تعلیم وتربیت میں لگے رہے۔ ایسے تمام لوگوں کا قوم پر اور ہم پر احسان ہے اور ہم ان کے شکر گزار ہیں۔ خدا ان کے مراتب کو بلند کرے اور ان کی روحوں کو سکون عطا فرمائے۔ (آمین)

○

تحسین الرحمٰن
متعلم مدرسہ ثانوی

جامعہ کیوں اور کس لیے؟

اب سے تین چوتھائی صدی پہلے علی گڑھ میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن مرحوم کے دست مبارک سے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے کام کا آغاز ہوا۔ یہ آغاز اس حقیقت کا ترجمان تھا کہ مسلمان ہند اپنی جماعتی زندگی کی تعمیر میں ملی تعلیم کی مرکزی حیثیت کو سمجھ گئے ہیں۔ وہ اپنے نظام تعلیم کو خود اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے ہیں اور اس معاملہ میں غیروں کا دست نگر ہونا انھیں کسی طرح منظور نہیں۔ ان میں یہ احساس پیدا ہو گیا تھا کہ جب تک ان کی تعلیم کا انتظام اجنبی حکومت کے ہاتھ میں رہے گا ہندوستان کی مختلف ملتیں ترقی نہیں کر سکتیں۔ قوم و ملت کی زندگی کا سرمایہ اس کی اپنی تہذیب و روایات، اقدار و عقائد، عادات و خصائل ہیں اور ان کی نشو و نما کے لیے آزاد تعلیمی فضا کی ضرورت ہے۔ مسلمانوں میں جامعہ ملیہ سب سے پہلا ادارہ ہے جس نے آزاد تعلیم کے نصب العین کو ہمیشہ اپنے سامنے رکھا ہے اور نامساعد حالات اور ہمت شکن رکاوٹوں کے باوجود تعمیر ملت کے اس اہم کام کو خدمت اور عبادت سمجھ کر ۷۰ سال سے انجام دے رہا ہے۔

جن طلباء کے جوش و خروش نے علی برادران کو علی گڑھ آنے کی دعوت دی تھی ان کا کہیں پتہ نہ تھا۔ ملک کے مطالبہ سے علی گڑھ کی اس بے اعتنائی اور بے تعلقی کو دیکھ کر جن طلباء کو افسوس ہوا اور ان کے سر غیرت سے جھک گئے وہ تھے جنھوں نے پہلے نہ جوش کے نعرے لگائے تھے اور نہ مولانا محمد علی کو علی گڑھ میں ترک موالات کی دعوت دینے کے لیے آمادہ کیا تھا۔ یہ سب ہونہار طالب علم تھے۔ قوم کے مطالبوں سے انھیں دلی لگاؤ تھا لیکن چاہتے تھے کہ اپنی تعلیم ختم کر لیں اور پھر

یکسو ہو کر قومی تحریک میں شریک ہو جائیں لیکن اب جب کہ طبلِ جنگ بج چکا تھا سالارِ قافلہ کی طرف سے کوچ کا اعلان ہو گیا تھا وہ یہ کیسے دیکھتے کہ قوم و ملت کا قافلہ قربانی اور ایثار کی کٹھن راہوں اور تکلیف و مصیبت کی دشوار گزار وادیوں کی طرف روانہ ہو اور مسلمانوں کے اس عظیم الشان علمی مرکز سے معدودے چند آدمی بھی راہ سفر کی دشواریوں کو جھیلنے کے لیے آمادہ نہ ہوں۔ ان کی تحریک پر یونین میں طلباء کا ایک جلسہ پھر ہوا۔ اس کا رنگ پہلے جلسے سے کچھ مختلف ہی تھا۔ طلباء میں جوش و خروش پھیلا ہوا تھا اور یہ نظر آتا تھا کہ وہ پہلے دن کے واقعہ پر نادم ہیں اور اس کی مکافات میں پھر بڑی سے بڑی تکلیف اٹھانے کے لیے تیار ہیں۔ جوشیلی تقریریں ہو رہی تھیں اور فلک شگاف نعرے لگ رہے تھے کہ اتنے میں مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی ہال میں داخل ہوئے۔ جو لوگ اس وقت جلسہ میں تھے وہ ساری عمر اس کو نہ بھولیں گے۔ دونوں بھائیوں نے بس دو دو چار چار منٹ تقریر کی جس کا ماحصل یہ تھا کہ علی گڑھ ہمارا روحانی گھر تھا۔ ہم یہاں بڑے ارمان لے کر آئے تھے۔ بہت دل شکستہ جاتے ہیں "خدا حافظ" ہزاروں نوجوانوں کا مجمع چلّا چلّا کر رو رہا تھا۔ بہنوں کی ہچکیاں بندھ گئی تھیں۔ ایک کہرام تھا۔ دل پگھل پگھل کر آنکھوں سے نکلے پڑتے تھے۔ اس عالم میں علی برادران ہال سے چلے گئے مگر یہ چند منٹ بہتوں کے لیے زندگی کے فیصلہ کن لمحے بن گئے۔ مولانا محمد علی کے جانے کے بعد بڑی جوشیلی تقریریں ہوئیں اور مجمع کا یہ رنگ تھا کہ ایک طالب علم نے یہ کہا کہ "ہمیں بیشک اس ادارہ کو چھوڑنا چاہیے۔ یہاں کی تعلیم کی قیمت ہمارا دین ہے مگر ہمیں بہتر تعلیم کا انتظام کرنا چاہیے۔"

۲۹ راکتوبر ۱۹۲۰ء کو جمعہ کے دن جوشیلے طلباء اور اساتذہ علی گڑھ کالج کی مسجد میں جمع ہوئے مولانا محمد علی نے دلوں کو گرمانے والی تقریر کی۔ آخر میں شیخ الہند مولانا محمود حسن کا خطبہ تاسیس پڑھ کر سنایا گیا۔ اس طرح ان رہنماؤں کے مقدس ہاتھوں سے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی رسم افتتاح ادا ہوئی اور برسوں کے انتظار کے بعد مولانا محمد علی اور حضرت شیخ الہند کے ذریعہ اس نئے تعلیمی ادارے کی شکل میں دیوبند اور علی گڑھ کا سنگم ہو گیا جو اس بات کا اعلان تھا کہ مسلمان ایک طرف تو اپنی صدیوں کی ذہنی اور روحانی کمائی کو آئندہ نسل کی طرف منتقل کر کے

اپنے تئیں تباہی سے بچائیں گے اور دوسری طرف اس نئی نسل میں یہ قابلیت پیدا کرنے کی کوشش کریں گے کہ وہ بزرگوں سے پائے ہوئے تمدّنی خزانہ میں خود اپنی جدوجہد سے اضافہ کر سکے۔ انھیں ایک آزاد جامعہ ملّیہ اسلامیہ کی ضرورت کا ایک عرصہ سے احساس تھا۔ مگر یہ کام ایک انقلابی دور ہی میں تشکیل پا سکتا تھا۔ ۱۹۲۰ء میں جب ہندوستان کو انقلابی دور سے گزرنا پڑا تو جامعہ ملّیہ اسلامیہ اس دیرینہ ضرورت کو پورا کرنے کے لیے وجود میں آئی۔ حضرت شیخ الہند مرحوم کے الفاظ میں جامعہ کے مقاصد یہ تھے:

"مسلمانوں کی تعلیم مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو اور اغیار کے اثر سے مطلقاً آزاد۔ کیا باعتبار عقائد وخیالات اور کیا باعتبار اخلاق و اعمال اور کیا باعتبار عقائد اطوار ہم غیروں کے اثرات سے پاک ہوں۔ ہماری عظیم الشان قومیت کا اب یہ فیصلہ نہ ہونا چاہیے کہ ہم اپنے کالجوں سے بہت سستے داموں کے غلام پیدا کرتے رہیں بلکہ ہمارے کالج نمونہ ہونا چاہئیں بغداد اور قرطبہ کی یونیورسٹیوں کے اور ان عظیم الشان مدارس کے جنھوں نے یورپ کو اپنا شاگرد بنایا اس سے پیشتر کہ ہم اس کو اپنا استاد بناتے۔"

اس اقتباس سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں اور یہی دونوں باتیں واضح اصول قرار دی جا سکتی ہیں۔ اوّل یہ کہ جامعہ کو سرکاری اثر سے آزاد رکھا جائے۔ اور دوسرے اس کا نظام تعلیم تمام تر اسلامی خصائل اور قومی روایات پر مبنی ہو۔ کارکنانِ جامعہ کے لیے یہ دونوں اصول ہر موقع پر راہ نما رہے ہیں۔ جامعہ کی پوری تاریخ میں ہمیں یہی نظر آتا ہے کہ وہ اپنے اصولوں پر عمل کرنے کے لیے ہمیشہ عمدہ اور بہتر راستے تلاش کرتی رہی ہے۔ اس نے سب سے پہلے یہ دریافت کیا کہ نظام تعلیم میں وہ کون سی خصوصیات ہونی چاہئیں جو مسلمانانِ ہند کی ملی اور قومی ضروریات پوری کرنے کے لیے لازمی ہیں۔

شروع سے انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ وہ اپنی تحریروں میں مسلمانوں کے تمدن کی اس امتیازی خصوصیت پر ہمیشہ زور دیتے رہے ہیں کہ یہ تمدن اس منطقی تضاد کو دور کرنا چاہتا ہے جو کبھی دین و دنیا کے نزاع کے نام سے کبھی روح اور مادّہ کی جنگ کی صورت میں کبھی جبر و اختیار کی بحث کے پردے میں انسان کی نظر کو حق کا صرف ایک پہلو دکھا کر دوسرے سے محروم کر دیتا ہے اور کبھی عقیدے اور عمل کی لڑائی کی بدولت کبھی انفرادیت و اجتماعیت کی پیکار

کے بہانے کبھی عقل اور فطرت کی ستیز کی آڑ میں اخلاقی زندگی کے ایک عنصر پہ زور دے کر دوسرے عنصر کی طرف سے بے پرواہ بنا دیتا ہے۔

مسلمانوں کا دین انھیں یہ بتاتا ہے کہ دین اور دنیا دو جدا جدا چیزیں نہیں ۔ دین کو صحیح طور پر برتنے کا نام ہے۔مسلمانوں کی اس تمدنی خصوصیت کے پیش نظر اگر کوئی نصاب بنایا جائے تو اس میں ان کی دینی اور دنیوی دونوں طرح کی ضروریات کا لحاظ رکھنا لازمی ہے۔ حکیم اجمل خاں مرحوم نے اس قومی اور ملّی ضرورت کو اس طرح بیان فرمایا ہے:

"جناب والا!

اس تعلیمی نصب العین کو سامنے رکھ کر جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نصاب میں ا[illegible] ہی سے عربی و اسلامیات اور تاریخ اسلام کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور طلباء کے ذہنی اخلاقی قوی کو اس طرح ترتیب دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ ان کی سیرت میں گ[illegible] وسعت اور ہم آہنگی پیدا ہو جائے اور وہ اسلامی تمدن کا ایک مفید رکن اور اس[illegible] سچے خادم بن سکیں۔ اس مذہبی تعلیم کے ساتھ ساتھ جامعہ کے طلباء عصری علوم میں ا[illegible] قدر مہارت حاصل کرتے ہیں جو کسی سرکاری اسکول اور کالج کا طرۂ امتیاز ہے۔"

○

عارفہ کلثوم جاوید
ترجمہ: فیضان احمد اعظمی

جامعہ: ماضی اور حال

تعارف جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ایک تعلیمی ادارہ کی حیثیت سے ۱۹۲۰ء میں قیام عمل میں آیا۔ اس کے بانیان نے اس کی بنیاد رواداری، انسان دوستی، آفاقی بھائی چارگی اور قومی یکجہتی کے اصولوں پر رکھی۔ اس کے ذریعہ سے اقلیتی طبقوں میں تعلیم کو فروغ دینے کے ساتھ ان کے تہذیبی، مذہبی و ثقافتی تشخص کو برقرار رکھنے کی کوشش کی، جامعہ نے اس سلسلے میں دو سمتوں میں اپنا کام بڑی حسن و خوبی سے انجام دیا۔ پہلا تو یہ تھا کہ مسلمان قومی دھارے میں شامل ہو جائیں نیز ان کو اپنی ذمہ داری کا احساس بھی ہو، دوسرے بحیثیت ہندوستانی مسلمان کے وہ اپنی مذہبی و ثقافتی روایت کو جنگ آزادی کی جدوجہد کے ساتھ باقی رکھیں۔

جن اشخاص نے جامعہ کی بنا ڈالی اور اس کا خاکہ تیار کیا وہ سب بذاتِ خود آزادی کی جدوجہد میں برابر کے شریک تھے، اس کی بناء ڈالتے ہوئے ان کے ذہن میں کامرانی کا یہ احساس موجود تھا کہ یہ مستقبلِ قریب میں اس علمی تحریک کے ذریعہ تحریکِ آزادی کو مزید تقویت ملے گی اور مسلمانوں کی آئندہ نسلوں کو اس سے فائدہ پہنچے گا، نیز ملک کی ترقی میں اس کے نمائندے دل و جان سے حصہ لیں گے اور قوم و ملک کی ضرورتوں کو پورا کریں گے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ کٹر مذہبی پن اور فرقہ واریت سے دور رہیں گے۔

ڈاکٹر عارفہ کلثوم جاوید لکچرر شعبۂ سماجیات جامعہ ملیہ اسلامیہ کے انگریزی مضمون کا ترجمہ۔

فیضان احمد اعظمی، ایم۔ اے (تاریخ) شفیق الرحمٰن قدوائی ہوسٹل، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

آزمائش ومشکلات

جامعہ کو اپنے مقاصد کے حصول میں متعدد بار چاروں طرف سے مشکلات ومصائب کا سامنا کرنا پڑا، اس سلسلے میں جامعہ کے بانیان نے بہت ہی سخت اور پر مشقت جدوجہد کی، اور اس کو تنگ نظری، اتقا پسندی اور ملاؤں کی دقیانوسیت سے نجات دلائی جو کہ اسلام کے متعلق باتیں تو بہت زیادہ کرتے تھے، لیکن مسلمانوں میں دانشمندانہ اور سماجی ترقی کو باضابطہ اور رسمی تعلیم اور اسکالرشپ کے ذریعہ ترقی کے لیے تنگ نظری سے مایوس کن باتیں کرتے تھے۔

جامعہ نے اپنے آپ کو بنیاد پرستی سے الگ رکھا اور وسیع المشربی کا راستہ اپنایا، اس ادارے نے مسلم طلباء کی باضابطہ تعلیم کی حوصلہ افزائی کی، تاکہ قومی یکجہتی کے فروغ میں باہمی اتحاد واعتماد وآفاقی بھائی چارگی اور مذہبی عقائد میں ہم آہنگی استوار ہو سکے اس طرح سے اس ادارے نے اقلیتی ثقافت اور روایتی قدروں کو بہتر طور پر فروغ دیا ساتھ ہی جدید مسلم دانشوروں کے درمیان ان کا ایک مقام بنایا۔

اس لیے جامعہ مروجہ مسلم اداروں جیسے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور دینی علوم کے مرکز دارالعلوم دیوبند سے بہت مختلف ہے، جہاں جدید اور مذہبی تعلیم الگ الگ دی جاتی ہے اور ایک دوسرے کی ضد سمجھی جاتی ہے جب کہ اوّل الذکر کا مقصد صرف سرکاری نوکریاں حاصل کرنا تھا اور آخر الذکر کا روحانی فیض پانا۔ جامعہ نے روحانی اور باضابطہ تعلیم کی آمیزش سے ہندوستانی تعلیم کی داغ بیل ڈالی جس سے ایک ایسا مکمل مسلم دانشور تیار ہو سکے جو ایک طرف تو اپنی ثقافت سے بخوبی واقف ہو اور دوسری طرف مطلوبہ تعلیمی معیار سے بھی آگاہی رکھتا ہو تاکہ وہ اپنے ملک کی عام فلاح اور ترقی کے عمل میں بھرپور حصّہ لے سکے۔

اکثریتی فرقہ کے تعصبات کی پرواہ کیے بغیر اور اسلامی تعلیمات کی قدیم یا سیاسی تشریح سے پرہیز کرتے ہوئے جامعہ نے مسلم روایت وثقافت کی نمائندگی کی ہے، درحقیقت جامعہ تسلیم شدہ روایتوں اور رویّوں سے دور ہٹ کر اپنے لیے ایک جداراہ اختیار کی، اور اپنا ماہ حسا کو دارانامانا۔ اس اعتراض کے باوجود کہ جاندار اشیاء کی مصوّری درست نہیں،

ے نصاب تعلیم میں اس مضمون کو متعارف کرایا، ڈرامے لکھے اور دکھائے گئے اور پرائمری اسکول سے ہی لڑکیوں کے حقوق کا اعتراف کرتے ہوئے مخلوط تعلیم کو رائج کیا۔

آزادی کے بعد ہندوستانی آئین نے تمام فرقوں کے لیے اس بات کی ضمانت دے دی کہ وہ اپنا ملّی تشخص برقرار رکھیں اور اس بات کو اصولی طور پر دانشوروں اور مفکّروں نے تسلیم کرلیا مگر معلمین کے لیے پریشانی کھڑی ہوگئی۔ لیکن جامعہ اس سلسلے کی سب سے اچھی مثال ہے کیونکہ بانیانِ جامعہ کی خواہشات نیز گاندھی جی کے آشیرواد میں یہ بات شامل تھی کہ ایک ایسا ادارہ قائم ہو جس کا روح رواں اسلام ہو، اور وہ مسلم تہذیب و تمدن کا گہوارہ ہو۔ علاوہ ازیں بانیان جامعہ نے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اس بات کا اہتمام کیا کہ غیر مسلم طالب علم بھی یہاں اپنے مذہب و ثقافت کا مطالعہ کر سکیں، اس طرح یہ ادارہ کسی خاص طبقے تک محدود نہ رہ کر بھی اپنے بنیادی اصولوں پر گامزن رہا۔

پھیلتا افق

اس ادارہ کی ترقی کا راز ان عظیم ہستیوں کی انتھک کوششوں اور کاوشوں نیز عمدہ پالیسیوں سے وابستہ ہے جس کو انھوں نے اپنایا تھا۔ حکومت نے بھی اس کی مدد کی، اور مختلف مراحل میں پنج سالہ منصوبوں کے تحت ہمارے ملک میں نافذ ہونے والی تعلیمی پالیسیوں نے بھی اس جدوجہد میں ساتھ دیا اور جامعہ نے دسمبر ۸۸ء میں ایک طویل انتظار کے بعد مرکزی یونیورسٹی کا درجہ حاصل کیا، جو کہ اس حقیقت کے دعوے کی واضح دلیل ہے۔

آج جامعہ ہمارے ملک کی کسی بھی عمدہ یونیورسٹی کے مقابلے میں ایک اعلیٰ تعلیمی درسگاہ کی حیثیت سے مسلسل آگے بڑھتی جا رہی ہے۔ ماس کمیونیکیشن ریسرچ سنٹر، اسٹیٹ رسورس سنٹر، فیکلٹی آف انجینیرنگ اور شعبہ سوشل ورک، پیشہ ورانہ تعلیم اور سماجی بیداری کے فروغ میں ایک اہم اور معاون کردار ادا کر رہے ہیں، اس کے علاوہ جامعہ مختلف پیشہ ورانہ کورس کی بھی تعلیم دیتی ہے، تاکہ تعلیم یافتہ نوجوان طبقہ بے روزگاری کے مسئلے سے دوچار نہ ہو، جامعہ کے ابنائے قدیم ملک کے طول و عرض اور دوسرے ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں اور اس ادارہ کے نمائندہ کی حیثیت سے برابر خدمت انجام دے رہے ہیں۔

مشاہدۂ نفس

میں دروں شناس کی حیثیت سے معزز حاضرین کے سامنے بعض خیال

پیش کرنا چاہتی ہوں اوّل یہ کہ جامعہ آج ایک معمولی بھنور میں گھر گئی ہے، جس کی وجہ سے طلباء کے تعلیمی معیار میں گراوٹ آئی ہے، مزید برآں طلباء عدم دلچسپی کا ثبوت دے رہے ہیں کیونکہ اساتذہ نے بھی اس کو ایک آرام دہ پیشہ کی حیثیت سے اپنایا ہے اور نفع بخش روزگار خیال کرتے ہیں، ان تمام مشکلات اور چلن کو ختم کرنے کے لیے طلباء کے تعلیمی معیار و قابلیت کو بہت زیادہ بلند کرنا اور تعلیمی شعبوں کو ترقی دینا ہوگا۔

دوسرے یہ کہ دہلی یونیورسٹی اور جواہر لال نہرو یونیورسٹی کے مقابلے میں جامعہ کو داخلے اور ملازمت کے لیے اکثریتی فرقہ اس غلط تصوّر کی وجہ سے فوقیت نہیں دیتا کہ یہ تو ایک مسلم ادارہ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ لوگوں کے سامنے فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے اصول و نظریات کو دوبارہ منظم طریقے سے پیش کیا جائے تا کہ جامعہ کے متعلق یہ غلط تصور دور کیا جا سکے۔

تیسرے یہ کہ اسکول کی تعلیم کا معیار دہلی کے کسی بھی پبلک اسکول کے مقابل کا ہونا چاہیے تا کہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ اکثریتی طبقہ کے وہ لوگ بھی اس میں کشش محسوس کریں جو پبلک اسکول کی ظاہری چمک دمک پر محض جدید تعلیم کی حرص میں اپنے ثقافتی تشخص کو قربان کر دیتے ہیں

علاوہ ازیں طلباء میں اس بات کے احساس کو شدت سے بیدار کرنا چاہیے تا کہ وہ اپنے کردار کو ایک نوجوان شہری کی حیثیت سے اور تعمیری مزاج کے ساتھ سماج کے حادثات و معاملات کو وسیع پس منظر میں دیکھیں۔ بڑھتے ہوئے تشدد میں صبر و تحمل سے کام لیں، جیسا کہ بابائے قوم نے ہمیں نصیحت کی اور عمل کر کے بتایا۔

آخری بات یہ ہے کہ ہمیں اپنے آباء و اجداد کی جلائی ہوئی شمع کو روشن رکھنا چاہیے اور جدیدیت کے اس لباس میں بھی ہمیں اس فلسفہ سے قطع تعلق نہیں کرنا چاہیے جو ہمارے لیے اب تک سرپرستی کا پیکر رہا ہے۔ میں پرخلوص امید کرتی ہوں کہ موجودہ فعّال رہنمائی اور حکومت کی طرف سے جامعہ اپنے بانیان کی خواہشات کے مطابق سماج کے لیے ایک "استاذ" کا کردار ادا کرتی رہے گی۔

O

سہیل احمد فاروقی

احوال وکوائف

پروفیسر محمد مجیب لکچر

۳۰؍اکتوبر کو جامعہ کے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی جانب سے کانفرنس ہال میں چوتھے پروفیسر محمد مجیب میموریل لکچر کا اہتمام کیا گیا جس کی صدارت شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب نے فرما۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی سابق ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ نے "اسلام میں راسخ الاعتقادی۔ بیچ کی راہ" کے عنوان پر اپنا خطبہ پڑھا۔ قاری سلیمان احمد قاسمی صاحب کی تلاوت قرآن مجید کے بعد نشست کے آغاز میں ڈاکٹر سید جمال الدین ریڈر شعبۂ تاریخ وثقافت نے پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کا تعارف کراتے ہوئے جامعہ میں ان کی خدمات، مجیب صاحب مرحوم سے ان کے تعلق اور دونوں حضرات کی فکری مطابقت پر روشنی ڈالی۔ خطبہ کے اختتام پر نائب شیخ الجامعہ پروفیسر مجیب رضوی نے میموریل لکچر کے موضوع کے حوالے سے پروفیسر فاروقی کے علمی افکار کا جائزہ لیا۔ صدر جلسہ شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم نے بھی اس موضوع پر اظہار خیال فرمایا۔

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی صاحب کا خطبہ "اسلام میں راسخ الاعتقادی۔ بیچ کی راہ" عنقریب مکتبہ جامعہ سے کتابی شکل میں شائع ہونے والا ہے۔ یہ خطبہ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز سے شائع ہونے والے سہ ماہی رسالہ اسلام اور عصر جدید کے اکتوبر ۹۰ء کے شمارہ میں بھی شامل ہوگا جس کی دسمبر ۱۹۹۰ء کے اختتام تک منظر عام پر آنے کی امید ہے۔

شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ کی ادبی سرگرمیاں

شجاع خاور کی آمد: شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں پروفیسر حنیف کیفی کی صدارت میں ایک جلسہ منعقد ہوا۔ جلسے کا آغاز ڈاکٹر شمس الحق عثمانی کی تقریر سے ہوا۔ شجاع خاور نے شعبہ کے اراکین اور طلباء و طالبات کو اپنا کلام سنایا۔ پروفیسر محمد ذاکر اور ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی نے شجاع خاور کی شاعری کے محرکات، اسلوب اور رویّوں پر اظہار خیال کیا۔ پروفیسر حنیف کیفی نے اپنی صدارتی تقریر میں کہا، شجاع خاور جدید شاعری میں ایک ممتاز شخصیت کے مالک ہیں۔ ان کی شاعری میں غیر آرائشی زبان میں رمزیہ انداز پایا جاتا ہے۔ جلسے کا اختتام ڈاکٹر صادقہ ذکی کے شکریہ کے ساتھ ہوا۔

احمد فراز شاعر سے ملیے: برصغیر کے معروف (پاکستانی) شاعر احمد فراز کی آمد پر پروفیسر مجیب رضوی۔ پرو وائس چانسلر کی صدارت میں ایک ادبی نشست کا اہتمام کیا گیا۔ نظامت کے فرائض پروفیسر حنیف کیفی صدر شعبہ اردو نے انجام دیے اور ان کی شاعری پر گفتگو کی۔ پروفیسر گوپی چند نارنگ نے احمد فراز کی شاعری پر اظہار خیال کیا۔ طلباء و طالبات کے علاوہ اساتذہ میں ڈاکٹر ضیاء الرحمٰن اور ڈاکٹر صادقہ ذکی نے احمد فراز سے چند سوالات کیے۔ احمد فراز کے کلام کو اہل جامعہ نے بڑی دلچسپی اور انہماک سے سنا اور محظوظ ہوئے

پروفیسر وقار رضوی کی آمد: پروفیسر وقار رضوی شعبۂ اردو کراچی یونیورسٹی نے اقبال کے فلسفے پر ایک جامع اور مبسوط مقالہ پڑھا۔ پروفیسر حنیف کیفی صدر شعبۂ اردو نے وقار رضوی کا تعارف کرایا مقالے کے بعد علمی بحث کا آغاز ہوا۔ طلباء اور مقالہ نگار کے مابین بڑی معلومات افزا بحث ہوئی۔ پروفیسر حنیف کیفی نے صدارتی تقریر میں وقار رضوی کے مقالے پر سیر حاصل گفتگو کی۔ جلسے کا اختتام صادقہ ذکی کے شکریے کے ساتھ ہوا۔ اس تعلیمی سال میں شعبۂ اردو کا یہ تیسرا ادبی جلسہ تھا۔